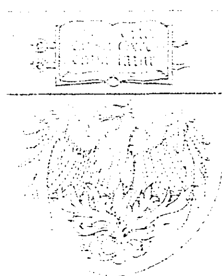
Allen







RELIGIONSVETENSKAPLIGA
SKRIFTER

5.

VÅRA TANKAR OM KRISTUS

AV

GUSTAF AULÉN



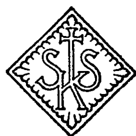
STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA
STUDENTRÖRELSES FÖRLAG

RELIGIONSVETENSKAPLIGA SKRIFTER. 5.

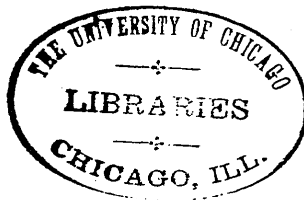
VÅRA TANKAR OM KRISTUS

AV

GUSTAF AULÉN



STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES FÖRLAG



UPPSALA 1921
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

KAP. I. Gudstro och Kristustro

Tron på Gud; tron ock på mig. Joh. 14: 1. Den som tror på mig, han tror icke på mig, utan på honom som har sänt mig. Och den som ser mig, han ser honom som har sänt mig. Joh. 12: 44 f.

Vilken ställning intar Kristus inom kristendomen? Vilka tankar göra vi oss såsom kristna människor om honom och hans livsverk? Innebär kristendomen en »tro på» Kristus? Och vilken betydelse har i så fall denna Kristustro?

Uppenbart är till en början att kristendomen och Kristus äro på det närmaste sammanbundna med varandra. Så har det varit från början. Så långt vi kunna följa kristendomen tillbaka står Kristus i dess mittpunkt. Och detsamma gäller om hela kristendomens historia intill den dag i dag är. Man kan ha gjort sig skiftande tankar om arten av detta samband. Man har kunnat fatta sambandet på ett fastare eller på ett lösligare sätt, innerligt och djupt eller mera utvärtes och mekaniskt. Men man kan icke slita bandet. Kristus och kristendomen äro oupplösligt sammanvuxna. Det går icke att lösgöra kristendomen från Kristus utan att den upplöses och förlorar sin egenart. Det är icke heller möjligt att taga ställning till kristendomen utan att taga ställning till Kristus. En människa blir icke fri från kristendomen och dess anspråk med mindre hon gör sig fri från Kristus och hans anspråk. Man förstår icke vad kristendomen är och vill och förmår, i varje fall icke vad kristendomen djupast är, med mindre man förstår Kristus — vad han vill, förmår och är.

Det är därför självklart, att den kristna tanken alltsedan kristendomens första början och hela dess historia igenom skall ha kretsat kring frågan om Kristus och hans livsverk. Det är i själva verket ett oerhört arbete som den kristna tanken under tidernas lopp nedlagt på denna fråga. Den har aldrig »lösts» på ett sådant sätt att den icke skulle behövt tagas upp på nytt. Och den skall helt säkert icke heller avföras från dagordningen, så länge människohjärtan klappa. Överblickar man nu dessa många skiftande tankar om Kristus, som gjort sig gällande inom kristenheten, så gör man lätt den iakttagelsen att dessa mer eller mindre starkt färgats av de olika tidernas allmänna kristendomsuppfattning. När man inom den gamla kyrkan på grekisk grund ansåg kristendomens gåva bestå närmast däri att den meddelade oss en fullständig gudskunskap och förlänade oss odödlighet, inverkade denna åskådning på tolkningen av Kristus. Det väsentliga var att han ägde en fullkomlig gudskunskap samt delaktighet i den gudomliga, över all förgänglighet upphöjda »naturen». När man åter såg det väsentliga i kristendomen ligga däri att den borttog själarnas ofrid och övervann söndringen mellan Gud och människa, tedde sig Kristus framför allt såsom frälsaren från synd. Det råder således ett visst inre samband mellan tolkningen av Kristus och tolkningen av kristendomen. Å ena sidan kunna vi säga, såsom nyss sades: att förstå kristendomen — det är djupast sett att förstå Kristus. Men å andra sidan är vår tolkning av Kristus beroende på vår allmänna uppfattning av vad kristendomen till sitt väsen är.

Vilja vi alltså skaffa oss en utsiktspunkt för bedömandet av tankarna om Kristus, så skulle vi först kunna ställa oss inför den mera allmänna frågan om vad kristendomen till sitt egentliga väsen är. Detta kan synas vara en om-

väg. I själva verket torde det emellertid visa sig att det kan vara lönande att gå denna »omväg».

I samtidens meningsbrytningar om kristendomen stöta vi icke sällan på en frågeställning, som vill tvinga oss till ett avgörande mellan följande alternativ: är det väsentliga i kristendomen Jesu gudstro eller är det tro på Kristus? Går det hela ut på att vi skola få del i den tro, som besjälade honom, eller är det meningen att vi skola göra honom själv till föremål för vår tro? Teologien har i regel — vill man då säga — besvarat frågan till förmån för det senare alternativet. Men är detta verkligen riktigt? Och överensstämmer det med Jesu egen syn på saken? Är det måhända icke snarare ett utslag av att man lyssnat mera till apostlarna än till Jesus själv? Borde icke »Jesu religion» vara det utslagsgivande, när det gäller den religion, som han stiftat, och icke apostlarnas »teologi»? Den historisk-kritiska forskningen har — säger man — lärt oss att allt klarare se den klyfta, som skiljer Jesu gudstro från apostlarnas Kristusteologi. Vi kunna icke taga båda. Det gäller att välja dem emellan.

Det här antydda alternativet kan också möta i en grövre form. Det heter då: är kristendomen den lära, som Jesus förkunnat, eller är den en lära om Jesus Kristus? Från ett håll heter det: det är just denna utbildade lära om Kristus, grundad redan i de bibliska skrifterna och sedan närmare utformad i de gammalkyrkliga bekännelseformulären, som låter oss se vad kristendomen verkligen är. Dessa bekännelseformuleringar äro orubbliga och oantastliga. Här besvaras på en gång både frågan om kristendomen och om Kristus. Den enskilde har här blott att säga ja eller nej. Han kan avvisa de bestämningar, som här äro givna, men detta är då detsamma som ett avvisande av kristendomen. Ty här är en gång för alla fixerat vad kristen tro är och

icke är. Många som stå kristendomen fjärran ha karakteristiskt nog väsentligen samma syn på vad kristendom är. Det är blott slutsatsen som blir en annan. Hela detta lärosystem — säger man då — står oss fjärran. Det vilar på helt andra förutsättningar än våra och är därför otillgängligt för oss. Kristendomen är sammanvuxen med en förgången tids sätt att tänka och kan icke lösgöras från denna ram. Därför är den ock själv en förgången storhet, som endast kan hållas vid liv genom konstlade medel. Motsättningen mellan kultur och kristendom är oförsonlig. Och detta betyder att kristendomens dagar i själva verket äro räknade.

Från den motsatta ståndpunkten heter det nu: nej, allt detta är icke kristendomen, i varje fall icke dess egentliga väsen. Det är alltsammans icke annat än utväxter, som kommit till under tidernas lopp. Kristendomen själv är något helt annat, något vida enklare och lättillgängligare. Det är icke alla dessa många invecklade läror om treenigheten och Kristi gudom och försoningen, som utgöra kristendomens verkliga innehåll, utan det är helt enkelt Jesu egen lära. Här ha vi kristendomens kärna, det väsentliga. Till detta skola vi återgå. Denna Jesu enkla lära måste vi befria från alla skymmande och fördunklande övermålningar. Den måste få stå fram i sin ursprungliga klarhet och renhet. Den är tillgänglig för alla tider. Med denna syn på kristendomen blir den icke något föråldrat. Då undanröjas alla konflikter mellan kristendom och kultur och kristendomen skall så alltfort bevisa sin kraft. — En sådan tankegång var särdeles för en tio, tjugo år sedan mycket vanlig och »modern».

Allt detta kan måhända vid första påseende synas både mycket enkelt och mycket acceptabelt. Det kan tyckas, som om denna tankegång vore ägnad att giva en klar in-

blick i vad »kristendomens väsen» verkligen är. Men ser man en smula närmare till, så visar det sig snart nog, att saken icke är så alldeles enkel. Svårigheter av olika slag möta. Huru skall man för det första med full säkerhet kunna veta vad som är och vad som icke är Jesu lära? Det är dock icke bara i Johannesevangeliet som det är svårt, för att icke säga omöjligt, att med bestämdhet skilja mellan vad Jesus verkligen sagt och vad de bibliska författarna sagt. Den historisk-kritiska forskningen har nogsamt visat, hur ytterst vanskligt det är att i detta hänseende träffa slutgiltiga avgöranden. I själva verket skulle på denna väg vår uppfattning av vad kristendom är komma att göras helt och hållet beroende av de växlande meningarna bland de exegetiska forskarna. Vi skulle aldrig kunna komma till någon full visshet om vad som utgör kristendomens egentliga väsen. Och vidare: skall allt vad Jesus sagt anses höra med till detta väsentliga? Eller finna vi också i hans »lära» sådant, som är tidshistoriskt färgat och som hör med till det förgängliga? Delade han icke t. ex. samtidens demonföreställningar? Rörde han sig icke med den gamla nu försvunna världsbildens förutsättningar? Väntade han icke omedelbart den tillstundande änden och den närvarande världsålderns slut? Hör allt detta också med till kristendomens väsen? Eller skall man bliva nödsakad att företaga en gallring även när det gäller Jesu lära? I själva verket drives man med nödvändighet till att företaga en dylik gallring. Kristendomens väsen utgöres — heter det då — av det väsentliga i Jesu lära. Det är det huvudsakliga i denna hans förkunnelse vi skola hålla oss till, hans lära om Gud såsom vår Fader och om mänskligheten såsom ett brödraskap. Detta och endast detta är kristendomens kärna. Det är dessa »enkla tankar» som vi skola tillägna oss och som vi skola söka att realisera. Men

när vi väl hunnit så långt och kanske tycka oss ha kommit över alla svårigheter, ställas vi i själva verket inför den djupast liggande svårigheten. Det väsentliga i kristendomen är — heter det alltså — en enkel lära om Gud såsom vår Fader. Den skola vi tillägna oss. Men är det verkligen så alldeles lätt att tillägna oss denna »lära»? Är det verkligen i denna hårda och av all slags nöd till brädden fyllda värld så otroligt enkelt att bliva förvissad om att makten över all makt är en kärleksfull, om oss sig vårdande vilja? Behöva vi bara höra talas om att en man som levt för 1900 år sedan lärt så, för att vi sedan genast skola vara beredda att omfatta denna så kallade lära? Äro vi överhuvudtaget inför denna tillvarons mångfaldiga och djupa nöd hjälpta med att kristendomen bjuder oss en lära, en teori vid sidan av de många andra konkurrerande »lärorna» och teorierna?

Nej, vi måste söka oss en helt annan utgångspunkt än den som möter i dessa båda med varandra stridande åskådningar, om vi överhuvud skola kunna få en klar syn på vad kristendomen är och förmår. Huru stora olikheterna än äro mellan dessa båda åskådningar och huru fientligt de än mången gång stå emot varandra, så är det dock en gemensam grundåskådning, som möter hos dem. Bägge betrakta kristendomen närmast såsom en lära. I det ena fallet är denna lära utförligare — den innehåller en mängd olika läropunkter: om Guds treenighet, Kristi gudom, hans försoningsverk o. s. v. I andra fallet är läran reducerad till att omfatta endast ett par korta satser. Men grundsynpunkten är densamma i båda fallen. Det är emellertid just denna grundsynpunkt som måste övervinnas. Den ger oss nämligen en alldeles skev och missvisande föreställning om vad kristendomen till sitt innersta väsen är.

Ty kristendomen är icke — i varje fall icke i första

hand, icke närmast — en lära. Att »tro» i detta ords fulla kristna mening betyder något helt annat än att säga ja till flera eller färre lärosatser. Visserligen leder kristendomen alltid till lärobildningar. Men det är av grundväsentlig vikt att man gör klart för sig, att det som vi inom kristendomen kalla »lära» *icke* är ett *föremål* för vår tro *utan* i stället *uttryck av* denna tro. Den uppstår, när vi med tanken söka fatta — icke bara »tron själv», utan framför allt — det som trons öga ser, det som ger tron liv och näring, det Gud och Hans värld tillhör. Men tron själv ligger bakom detta tankens arbete och utgör en förutsättning för att det överhuvud skall kunna komma till stånd. Och skola vi därför säga vad kristendomens »väsen» är, måste vi med nödvändighet gå bakom dessa lärobildningar, in till det som är förutsättningen för att de överhuvud skola kunna uppstå. Vi måste alltså avvisa hela den grova och otympliga frågeställning, som, när det gäller kristendomens väsen, vill tvinga oss att välja mellan alternativet: en lära om Kristus eller Jesu lära. Denna frågeställning visar sig icke tränga tillräckligt djupt in. Den ser icke vad saken innerst gäller.

Kristendomen är nämligen djupast och i första hand ett religiöst livsförhållande, ett gudsförhållande — ett själens samliv med den levande Guden. Den är ett livsförhållande, för vilket Gud är det verkligaste av allt verkligt, ett livsförhållande, där det som skymmer Honom och skiljer oss från Honom, viker och själen lever av Hans gemenskap. Att tro betyder då att betvingas och behärskas av denne levande Gud, sådan som Han gör sig känd för oss. Sådan som Han gör sig känd för oss — dessa ord innesluta en närmare bestämning av kristendomens väsen. Ty detta kristna gudsliv präglas och bestämmes av Kristus och hans Ande. Att vara en kristen betyder alltså att leva i ett gudsförhållande, där Jesu Kristi Ande är verksam och mäk-

tig, omskapande och förvandlande, upprättande och förnyande, med Gud förenande, givande själen frid och hopp, nytt liv med kraft att göra en tjänaregärning i det rike vilkets konung Gud är. Det är alltså här fråga om något oändligt mycket mera ingripande än att blott omfatta någon viss lära eller mening om Gud och världen. Kristendomen blir till såsom en verklighet i själarnas värld, icke därigenom att vi möta och omfatta vissa tankar och teorier, utan därigenom att vi möta liv av Guds liv, därigenom att vi överväldigas av hans Andes makt. Blotta läror ha ingen makt att hjälpa. Det enda som kan hjälpa oss människor i det nödläge, där vi äro ställda, är kraften av den Ande, som går ut från levande Gud. Den grundval, på vilken det kristna gudslivet bygger, den skapande kraft, av vilken det har sin styrka, är icke en lära med en rad, flera eller färre, fixerade läropunkter, utan grunden och kraften är det av Gud fyllda andeliv, som går fram genom tiderna och som har sin herre och konung i Kristus. Det är detta av Kristus behärskade andeliv som möter oss i det läge, där vi stå, och när vi besegras och behärskas av detsamma, då besegras och behärskas vi av ingenting annat och ingenting mindre än av Gud själv. Då skapas i våra själar ett liv i gemenskap med den levande Guden och under Hans herravälde. Och detta är, djupast sett, kristendomens innebörd, dess »väsen».

Endast från denna utsiktspunkt är det oss möjligt att få en verkligt klargörande inblick i frågan om Kristi ställning inom kristendomen. Ses frågan om kristendomen under denna synvinkel, blir det — såsom vi redan sett — meningslöst att fråga om kristendomen är en lära om Kristus eller Jesu lära. Men det är icke bara så, att de förutsättningar, på vilka *denna* frågeställning vilar, ryckas undan. Utan även det andra, förut omnämnda »finare»

alternativet, som spörjer om det väsentliga i kristendomen skall vara Jesu gudstro och delaktighet i denna eller tro på Kristus, visar sig vara oklart och ägnat att förvirra. Det oklara och förvirrande ligger däri att man här mer eller mindre dunkelt förutsätter, att tron på Kristus skulle vara något vid sidan av, något annat än tron på Gud och att alltså den kristna tron skulle s. a. s. fördela sig på Gud och Kristus. Att så icke är framgår med full tydlighet av det som nyss sagts om tron. Tro betyder att gripas och betvingas och behärskas av den levande Guden, sådan som Han möter oss och ger sig tillkänna för oss. Däri ligger då att tron endast har och endast kan ha ett enda föremål, nämligen Gud själv. Endast om denna grundtanke hålles fullt klar och tillämpas med obruten konsekvens, kunna vi få en enkel, enhetlig och organisk syn på vad tro och kristendom är.

Nu är det emellertid ytterst vanligt, att man ser saken på ett annat sätt, att man talar om tron, såsom om den skulle rikta sig på en rad olika, med varandra sidoordnade föremål. Ordalydelsen i Trons artiklar synes vid första påseende kunna giva stöd för en dylik åskådning: vi tro på Gud — vi tro *ock* på Den Helige Ande o. s. v.; vi tro på Gud — vi tro *ock* på Jesus Kristus o. s. v. Man kan lätt tolka detta som om här nya trosföremål infördes vid sidan av Gud. Så har den meningen kunnat uppkomma, att tron på Gud skulle vara att fatta såsom s. a. s. det första stadiet, det mest elementära i den kristna tron. Från denna grundläggande tro på Gud föras vi vidare framåt. Vår tro får nya föremål. Och det är just detta som gör den kristna tron så rik. Så kan man komma till den slutsatsen, att det skulle medföra en förkrympning och utarmning av den kristna tron, om man ville säga, att denna kristna tro endast har ett enda föremål, nämligen Gud allena.

Ja, så kan saken visserligen te sig. Men endast om man ser den på ett intellektualistiskt sätt. Endast om man inbillar sig att trons föremål är en lära, innehållande en rad olika lärosatser, som läggas till varandra. Från en rent religiös synpunkt får det hela ett helt annat utseende. Då är det grundväsentligt, att tron endast har ett enda föremål, nämligen Gud allena. Vår kristna tro är alltigenom tro på Gud. Gud är icke bara det första, utan Han är också det sista, Han är A och O, begynnelsen och änden. Han är icke ett förstadium, som vi kunna passera på vägen framåt. Längre än till Gud kunna vi icke komma. Den som är hos Honom, han är verkligen framme. Trons fullhet består däri att vi föras närmare Gud och se alltmera av Honom och Hans härlighet. Vår kristna gudstro kan vara svag och matt eller fast och segerviss, men hurudan den än är, så är den dock alltigenom tro på Gud och på Gud allena. Vad skulle det i själva verket betyda, om vi talade om en tro, som riktade sig icke bara på Gud, utan ock på andra föremål vid sidan av Honom? Ingenting annat än att vi icke helt och obetingat förlitade oss på Honom, att Han icke vore värd all vår tillit. En del av vår tillit skulle riktas på Gud och en del åt annat håll. Men detta innebure att tron skulle splittras sönder samt mista både sin enhet och sin kraft. Här gäller verkligen obetingat det gamla ordet: vi skola sätta *all* tro och lit till Gud.

När Trons artiklar säga sitt: »vi tro *ock*», så kan detta därför icke ha den innebörden, att nu några nya trosföremål skulle föras fram, som skulle sidoordnas med Gud och därmed konkurrera med Honom. Utan allt vad vi i kristen mening säga oss »tro på» måste giva uttryck åt vad vår tro på Gud — och på Honom allena — innebär. Det kan endast vara fråga om att vi ställas inför olika sidor av

Guds på oss riktade verksamhet, att vi söka fånga och återgiva de drag i Guds »uppenbarelse», som upplåta sig för trons öga. Att tala om Trons artiklar är att tala om vad tron ser inför Guds anlete. Det kan aldrig vara fråga om något annat än, något vid sidan av vår tro på levande Gud. Att tro på Den Helige Ande är att tro på Gud själv såsom levandegörande helig ande. Att tro på en helig allmännelig kyrka är att tro på den Gud, som kallar och församlar genom evangelium. Att tro på syndernas förlåtelse är att tro på Guds outgrundliga förlåtande kärlek. Att tro på det eviga livet är att tro på den *levande* Guden — »detta är evigt liv att känna dig, den ende sanne Guden, och den du har sänt» (Joh. 17: 3). Gud är alltid vår tros enda riktpunkt. Intet har hemortsrätt i trons värld som icke ställer oss inför Gud själv och ger uttryck åt vad vi se hos Honom.[1]

Från denna utsiktspunkt måste vi nu också nalkas frågan om vad tron på Kristus innebär och vilken ställning den intar inom det kristna troslivet. Vad saken här i själva verket gäller kan svårligen sägas i mera pregnanta ord än som sker i de ovan anförda orden ur Johannesevangeliet: »Tron på Gud och tron på mig — den som tror på mig, han tror icke på mig, utan på honom som har sänt mig; och den som ser mig, han ser honom som har sänt mig.» Vi uppfordras direkt att »tro på» Kristus. Det gäller att lita till honom och hans andes makt. Det gäller att gripas och betvingas och fasthållas av honom och hans andes makt. Detta hör med till kristendomens »väsen». Det kristna troslivet får sin karaktär därav att vi bliva och förbliva »fattade av Kristus». Men detta betyder minst av allt att vår tro, vår tillit skulle fördela sig på Gud och Kristus, så att en

[1] För den närmare utredningen av förhållandet mellan tro och lära får jag här hänvisa till min skrift: Tro och dogm, Lund 1920.

del av denna vår tillit skulle komma att hänföras till Gud och en annan del till Kristus. Det betyder minst av allt att Kristus skulle konkurrera med Gud om våra själar. Nej, såsom det heter i de nyss citerade orden med deras paradoxalt tillspetsade formulering: den som tror på mig, han tror *icke* på mig, utan på honom som har sänt mig. Vår tro på Kristus är tro på Gud sådan Han här träder oss till mötes, undanröjande det som skymmer Hans anlete och övervinnande det som skiljer oss från Honom. Vi tro på Kristus såsom den där låter oss »se Fadren» och förnimma Hans närhet, Hans *närvaro*. Vi tro på honom därför att vi, när vi överväldigas och behärskas av honom och hans andes makt, i själva verket överväldigas och behärskas av ingenting mindre än av den levande Guden själv. Så är vår kristna tro verkligen »kristustro», men den är detta blott därför att den alltigenom är tro på den »ende, sanne» Guden.

Inom kristenheten har man emellertid ofta nog gjort sig både dunkla och missvisande föreställningar om förhållandet mellan gudstro och kristustro. Man har icke alltid sett saken under det klara och skarpa ljus som de anförda orden ur Johannesevangeliet låta falla över densamma. Så har man t. ex. understundom kunnat tala om tron på Kristus på ett sådant sätt, att man faktiskt skymt undan att vår tro alltigenom är tro på Gud och på Honom allena. Man har kunnat förkunna Kristus så, att det icke blivit klart, att allt vad han vill är att låta oss se Fadren och föra oss till Honom. Kristus har fått skymma undan Fadren i stället för att visa oss Honom. Eller man har klyvt tron och låtit den fördela sig på Gud och på Kristus. Mången gång i det kristna fromhetslivet har det gudomliga väsendet uppdelats på Gud och Kristus, så att »Gud Fader» fått representera vissa sidor av detsamma

och Kristus andra. Man har betraktat Gud som den stränge och vredgade domaren och Kristus såsom den kärleksfulle och barmhärtige frälsaren. Det är samma slags uppdelningsmetod, som inom det medeltida fromhetslivet ledde till den groteska tankegången, att Guds moder, den heliga jungfrun, representerade det hulda och milda i gudomen, under det att Kristus då framstod såsom mänsklighetens stränge domare, som Maria med sina förböner skulle söka blidka. Det är emellertid icke bara *denna* fördelningsform som behöver övervinnas, utan all splittring av det gudomliga väsendet, alltså även den nyssnämnda klyvningen mellan Gud och Kristus. Skulle verkligen Gud representera rättfärdigheten i betydelsen av den dömande motsatsen till det onda och Kristus den gudomliga kärleken, så skulle detta ha till följd att vi förlitade oss på Kristus i motsättning till Gud, att vi flyktade från Gud till Kristus och s. a. s. spelade ut honom mot Gud. Den äldre protestantismens tankar om Kristi livsverk såsom ett försoningsverk äro icke fria från ett dylikt betraktelsesätt. Vi skola i det följande närmare belysa denna åskådning och de vanskligheter, till vilka den leder. I detta sammanhang må endast sägas, att det för den kristna gudstron väsentliga och karakteristiska icke är att tro på Kristus såsom någonting vid sidan av Gud eller i motsättning till Honom, utan i stället att lita till och betvingas av Gud just sådan som Han möter oss i Kristus. Det är icke så, att vi gå till Kristus med någon på förhand faststående gudsbild. Utan vad Gud är, hurudant Hans hjärtelag är, det se vi först rätt, när vi stå inför Kristus och överväldigas av honom och hans andes makt. Vad då speciellt våra tankar om Gud beträffar betyder detta, att alla sådana tankar måste prövas och värderas från denna utsiktspunkt. De måste stå sig inför Kristus. De drag i gudsbilden, som icke

kunna hävda sig inför honom, ha icke heller någon hemortsrätt inom den kristna gudstron. Vill man nu på sätt som ovan antyddes klyva Guds väsen och fördela det på Gud och Kristus, så visar det sig, att man därvid i själva verket opererar med en gudsbild, som icke står sig inför Kristus. Man arbetar med vissa gammaltestamentliga föreställningar om Guds »rättfärdighet», som icke stämma överens med vad Kristus låter oss se om det verkliga innehållet i Guds rättfärdighet. Man talar om Guds dömande motsats till det onda, som om det vore fråga om en dom s. a. s. för domens egen skull, som om Han skulle »straffa» blott för att straffet skulle ha sin gång. Den bild, som vi i Kristus få av Guds rättfärdighet och av Hans dom, är icke mindre sträng. Hans motsättning till det onda minskas icke. Den är tvärtom mera obruten än någonsin. Men denna stränghet, denna dom är blott till i oslitlig förbindelse med den oavkortade och obegränsade kärleken. Här är icke rum för några den låga vedergällningens hämndtankar, sådana som vi ofta möta dem i det gamla testamentet sida vid sida med höga och rena tankar om Guds väsen. Domen är här endast avvigsidan av den gudomliga heliga kärlekens hävdande av sig själv: »detta är domen att, när ljuset hade kommit i världen, människorna dock älskade mörkret mer än ljuset». Så visar det sig att förhållandet mellan gudstro och kristustro, i varje fall från en central religiös synpunkt sett, kan klarläggas med det johanneiska ordet: »den som har sett mig, han har sett Fadren», sett Honom så som det överhuvud är möjligt att se Honom under jordelivets villkor. Kristus är Guds faderliga hjärtas spegel, såsom Luther sade. Vår gudstro präglas och bestämmes, får sitt djup och sitt innehåll genom honom. Frågas det efter hurudan Guds vilja är och huru Gud verkar, så kunna vi svara genom att vända upp och ned på

ett gammalt känt ord från den äldsta kristenhetens dagar: vi böra tänka om Gud så som vi tänka om Jesus Kristus.

Man diskuterar i nutiden understundom, om vår tro och vår teologi skall vara teocentrisk eller kristocentrisk, d. v. s. om riktpunkten och mittpunkten skall vara Gud eller Kristus. Det framgår av det föregående, att vår kristna tro är, och att därför också vår teologi bör vara alltigenom teocentrisk. Vår tro är icke riktad på olika trosföremål, som stå sida vid sida om varandra, utan på ett enda föremål, nämligen på Gud allena. Den är från början till slut och helt igenom tro på den levande Guden. All kristocentricitet blir falsk och missvisande, så snart som den leder till att Kristus får skymma undan Gud och träda i Hans ställe eller till att Kristus får s. a. s. dela herraväldet med Gud. Med andra ord: försåvitt som kristocentriciteten får en sådan utformning att den kommer i strid med teocentriciteten, måste den förra vika. Men detta är, enligt vad vi i det föregående sett, intet annat än en misstolkning av kristocentricitetens verkliga innebörd. Man skulle i själva verket kunna uppställa följande sats: just därför att vår tro är teocentrisk, måste den vara kristocentrisk. Just därför att det som saken innerst gäller är att Gud själv skall få träda levande och ofrånkomligt nära fram för oss, att det som skymmer Honom och skiljer oss från Honom skall kunna vika, måste Kristus vara vår tros riktpunkt och stå i dess mittpunkt. Eljest förblekna gudsbildens drag. Eljest sjunker Gud själv undan i ett abstrakt och overkligt fjärran. Det klaraste och skarpaste som kan sägas om teocentricitet och kristocentricitet från den kristna trons egen synpunkt är uttalat redan i Johannesevangeliets utsaga: den som tror på mig, han tror icke på mig, utan på Honom som har sänt mig — den som ser mig, han ser Honom som har sänt mig.

Detta innerliga samband mellan gudstro och kristustro, mellan »teocentricitet» och »kristocentricitet», belyses och bekräftas av hela kristenhetens historia. Om denna historia överhuvud har visat oss något med full tydlighet, så är det väl detta: att gudstron har varit stark och levande, mäktig och segerviss, i samma mån som Kristus har varit trons riktpunkt och stått i dess mittpunkt, eller m. a. o. i samma mån som hans ande fått utöva sin makt i människors hjärtan. I kristenhetens historia möta vi omväxlande starka tider och svaghetstider, avmattningstider och förnyelsetider. Men överallt kunna vi göra den iakttagelsen att styrkan och förnyelsen hänga samman med och bero på i vad mån Kristus fått göra sig gällande och utöva sin makt. När återigen han fjärmats och skjutits undan, har i och med detsamma gudstron försvagats och gudsbilden blivit mindre levande.

Rikta vi våra blickar på den unga uppväxande kristendomen, så kunna vi icke ett enda ögonblick vara tveksamma om vad det var, som gav dess gudstro såväl dess djup som dess segrande, världsövervinnande kraft. Trons innerlighet, djup och styrka bero på den ställning som Kristus intager i troslivet, härrör därav att han är den mäktige i lärjungarnas hjärtan likaväl som i församlingen i dess helhet. Därom vittnar snart sagt varje sida hos Paulus och Johannes och de övriga nytestamentliga författarna. Kristus är deras frid, deras starkhet, deras hopp — i honom hava de gemenskap med den himmelske Fadren. Uttrycken kunna växla, men saken är alltid densamma. Vad dessa skiftande uttryck beträffar kan det särskilt vara skäl att giva akt på huru man omväxlande talar om Kristi närhet och om andens närhet. Man kan lika väl begagna det ena uttrycket som det andra. Paulus beder att »Kristus genom tron må bo i» församlingsmedlemmarnas hjärtan,

och han säger, när han skall tala om vad hans eget kristna trosliv innebär: »Nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig.» Men han kan lika väl säga: »Gud har sänt sin Sons Ande i edra hjärtan», »Guds Ande bor i eder». Men när det så talas om Anden, är det icke fråga om någonting annat än, någonting vid sidan av Kristus. Utan Andens verksamhet är just ett uttryck för Kristi verksamhet. »Herren är Anden.» »Vi alla som med avhöljt ansikte återspegla Herrens härlighet, vi förvandlas till hans avbilder, i det vi stiga från den ena härligheten till den andra, såsom när den Herre verkar som själv är ande» (2 Kor. 3: 18). På besläktat sätt talas det hos Johannes. Kristus är »vinträdet», de kristna äro »grenarna». Det gäller att förbliva i honom. Han är »livet» — det är evigt liv att känna honom o. s. v. På samma gång framställes Kristi verk resultera däri att Anden kommer. Anden kommer i och med det att Kristus blir »förhärligad». Han för verket vidare. Han leder fram »till hela sanningen». Men det verk som han utför är icke skilt från Kristi verk — »av mitt skall han taga och skall förkunna det för eder». Se vi på denna bild av det urkristna troslivet, så är det väsentliga ingalunda blott det, att lärjungarna skulle övertagit och återgivit Jesu läroförkunnelse eller det väsentliga i densamma. Det är icke fråga närmast om några levnadsregler eller något livsrecept som skulle bevaras och efterlevas. Utan det som står i mittpunkten är Kristus själv, hans andes omskapande makt. Det väsentliga är att i och genom honom ha undfått »barnaskapets ande». Intet kan vara mer karakteristiskt än det sätt på vilket här den evangeliska traditionen skiljer sig från den buddhistiska. Den senare låter Buddha, när hans lärjungar sörja över hans förestående bortgång, trösta dem med orden: när jag gått bort, skall läran vara eder mästare. I den evange-

liska traditionen heter det i stället: se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände. Av denna närhet i ande och kraft levde urkristendomen. Kristi livsverk är visserligen »fullkomnat». Men det är därför icke avslutat. Det fortgår alltjämt. Han fullföljer det och gör det alltfort levande och verksamt genom sin andes kraft. Så är Kristus trons riktpunkt. Han står i dess mittpunkt. Men detta betyder minst av allt någonting som inkräktar på trons karaktär av att vara alltigenom gudstro. Den ställning Kristus intar förtager icke heller någonting av gudsgemenskapens omedelbarhet, tvärtom: att »lära känna Kristi kärlek» är just att »uppfyllas av all Guds fullhet».

Vi kunna givetvis icke här följa det kristna troslivets historia fram genom tiderna. Endast ett par stickprov må tagas till belysning av huru ett undanskjutande av Kristus leder till att gudstron försvagas och gudsbilden förbleknar, men huru däremot förnyelsens krafter välla fram varhelst Kristi andes makt på allvar får behärska det kristna troslivet. När reformationen framträdde såsom en förnyelse utan like i hela kristenhetens historia, så har detta utan allt tvivel sin djupaste orsak i den nya koncentrationen på Kristus, »vår Herre». Härifrån stammar reformationens okuvliga förtröstan och trygga segervisshet: »dock när ibland oss Herren bor, platt intet oss förfärar». Det kan heller icke gärna undgå oss, att den svaghet, som häftar vid den utgående medeltidens religiösa liv, hänger samman med att Kristus-gestalten skymts undan, vilket som bekant skedde på olika sätt. Kristus stod icke på allvar i trons riktpunkt. Han fördoldes icke bara av Maria, helgonen och hela hierarkien. Utan också — och icke minst — genom det sätt på vilket man här talar om sakramenten såsom nådemedel. Vad man ställdes inför var mera de genom sakramenten förmedlade hemlighetsfulla och dunkla

gudomskrafterna än Kristus själv. Men därmed förträngdes och fördunklades också själva gudsbilden, bilden av Gud såsom vår Herres Jesu Kristi Fader.

Blott ännu en period i kristenhetens historia må här beröras. Den konsekventa rationalismen under upplysningsteologiens senaste skede ställde som bekant icke Kristus i trons riktpunkt. Jesu betydelse förmenades ligga i den lära han förkunnat, försåvitt nämligen denna lära överensstämde med vad som ansågs vara människoförnuftets allmänna religiösa grundidéer. Men det gick ingalunda så att gudsbilden blev mera levande och gudsförhållandet mera omedelbart därigenom att Kristi betydelse för gudsförhållandet reducerades till vad som nyss nämndes. Tvärtom — ju mer konsekvent man förfar, dess mer skiljas Gud och människovärlden åt. Gud sjunker tillbaka i fjärran såsom den där från början ställt det hela i gång. Han blir mera en abstrakt idé än en levande verklighet. Med Kristus försvinna de levande dragen i gudsbilden, undanträngda av abstrakta tankar om den över allt upphöjde, »det högsta väsendet» o. s. v. Det gick icke som man väntade, då man resonerade s. a. s. matematiskt om saken och räknade ut, att det — om en tredje faktor skulle vara med — måste bliva ett mindre omedelbart förhållande mellan de båda andra faktorerna. Håller man sig till matematiken och kallar Gud för 1 och själen för 2 och Kristus för 3, så är det klart, att om 3 ställes emellan 1 och 2, så står där något emellan. Men det visar sig, att detta matematiska uträknande icke har någon tillämpning på den andliga verklighet, varom här är fråga. Det är tvärtom inför Kristus och i och med det att hans ande blir mäktig i människosjälarna, som Gud träder oss levande och ofrånkomligt nära.

KAP. 2. Uppenbarelsen och Kristus

Ingen känner Fadern utom Sonen och den för vilken Sonen vill göra honom känd. Matt. 11: 27.

Ingen kan komma till mig, om icke Fadern, som har sänt mig, drager honom. — — Var och en som har lyssnat till Fadern och lärt av honom, han kommer till mig. Joh. 6: 44.

Min Fader verkar ännu alltjämt; så verkar ock jag. Joh. 5: 17.

Vi ha i det föregående sökt vinna en enhetlig och enkel syn på kristendomens väsen. Tro är kristendomens huvudord. Den tro det här gäller är icke en tro påläromeningar av olika slag, utan tro på den levande Guden och på honom allena. Tro betyder att gripas och betvingas av denne levande Gud och att så ställas in under Hans fasta regemente. Men om vi i denna mening skola kunna tro på Gud, så förutsätter detta att Gud gjort och alltjämt gör sig känd för oss. Vi skulle aldrig kunna sätta all tro och lit till Gud, om Han för oss endast vore Den Store Okände, om vi icke förnummit något av Hans hjärtelag, Hans vilja och syften. Därför höra tro och uppenbarelse tillsammans. Att tro är att överväldigas och behärskas av den levande Guden, sådan som Han uppenbarar sig för oss. Vi hava i det föregående kapitlet sett, att innebörden av vår tro på Kristus just ligger i denna linje. Vår tro på Kristus är icke och kan icke vara en tro på något vid sidan av Gud. Utan vi tro på honom försåvitt som han »uppenbarar» Gud, försåvitt som han låter oss »se Fadren», övervinner det som skymmer Hans anlete och som skiljer oss från Honom. Det är detta som ger honom

hans fasta plats i trons värld, och som gör att den kristna tanken magnetiskt drages till honom och hans livsverk. Så må vi nu närmast stanna inför frågan om uppenbarelsen och Kristus, för att ifrån det vidare perspektiv som därmed kan vinnas slutligen stanna inför honom själv och hans livsverk.

Kristendomen gör anspråk på att giva icke bara ett svar bland många andra på den religiösa frågan, utan svar*et*. Den gör anspråk på att kunna erbjuda icke bara en väg till Gud vid sidan av många andra farbara vägar, utan väg*en* — den väg som verkligen för fram, ända till målet. Kristendomen bär på detta »förmätna» anspråk redan från sin första begynnelse, och den har sedan dess aldrig släppt det. Som ett tecken på att anspråket icke har försvagats kan man visa hän på den världsomfamnande mission, som just under det senaste århundradet vuxit sig stark. Förutsättningen för missionsarbetet är den kristna trons förvissning om att kristendomen icke bara är en religion vid sidan av de många andra, utan religion*en*. Frågas det efter grunden till denna förvissning och detta anspråk, så svarar den kristna tron med att rikta blicken till Kristus. Kristendomens självmedvetande vilar på den betydelse, som Kristus äger i Guds uppenbarelsehistoria. Anspråket står och faller med honom. Härom vittnas det enstämmigt redan i kristenhetens äldsta urkunder. Paulus talar om Kristus såsom medlaren mellan Gud och människor. I Petri första brev omtalas han såsom »den levande stenen, som väl av människor är förkastad, men inför Gud är utvald och dyrbar». Tanken är den att människornas livsöde avgöres inför Kristus: antingen stöta de sig på honom och gå ut i hemlösheten, eller också uppbyggas de genom honom »såsom levande stenar till ett andligt hus». I Johannesevangeliet heter det: »Åt dem som togo emot honom

gav han makt att bliva Guds barn — — av hans fullhet hava vi alla fått.» Kristus är »vägen, sanningen och livet». »Ingen har någonsin sett Gud; den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte, han har kungjort vad Gud är.» Samma grundton ljuder i de första evangelierna, starkast måhända i det ord, med vilket vi nyss inledde detta kapitel om uppenbarelsen och Kristus: »Ingen känner Fadern utom Sonen och den för vilken Sonen vill göra honom känd.» Det anslag som så gavs från början har sedermera gjort sig förnummet hela kristenheten igenom.

Inför dylika uttalanden i äldre och nyare tid ha vi all anledning att gå frågan om uppenbarelsen och Kristus något närmare in på livet. Vilken är i själva verket den ställning Kristus intager i Guds uppenbarelsehistoria? Till en början kunde vi fråga oss vilken innebörd det har, när tron åter och åter ställer honom i en särställning.

Man har ofta nog förebrått kristendomen en viss ensidighet i nu berörda avseende. Man har sagt, att de kristne, när de tala om Kristus och hans betydelse, visa en viss benägenhet att släcka ut alla ljus bredvid Kristus-ljuset och att förneka all kraft vid sidan av Kristus-kraften, att gå fram med en exklusivitet, som icke svarar mot det verkliga läget. Det man påklagar är en tendens att hölja allt utanför Kristus i mörker, för att så ljuset från honom må kunna skina med desto klarare sken. Man upphöjer och ärar Kristus på bekostnad av andra, som också äro värda att äras och upphöjas. Man vill låta allt som hör Gud till komma från Kristus, fastän det är påtagligt nog, att det finnes mycket sådant som stammar från annat håll. Det finnes dock starka och gripande vittnesbörd av levande gudstro även utanför det område, dit Kristi inflytande sträcker sig. Så lyda anklagelserna. Och de ha under senare tid från många håll blott vuxit i styrka. Därtill har bland annat de senaste årtiondenas religionsforsk-

ning medverkat. Ju oförbehållsammare och samvetsgrannare man sökt utforska de utomkristna religionernas värld, desto klarare har det stått fram, att icke allt inom denna värld är mörker och förblindelse, utan att det också här finnes mycket som är ädelt och rent och upphöjt. Så blir slutsatsen den, att man icke längre kan stå kvar vid gamla tiders exklusivitet. Även om man trodde sig kunna begagna ett sådant språk förr i världen, när man icke så noga kände till vad man talade om, så är den tiden numera oåterkalleligen förbi. Skall man därför tala om en Guds uppenbarelse, så kan man icke inskränka den till kristendomen och Kristus — man måste vidga perspektivet och låta uppenbarelsen få en långt vidare omfattning.

Det må nu här först oförbehållsamt erkännas, att det icke sällan inom kristenheten talats om Kristus och Guds uppenbarelse i honom på ett sådant sätt, att det funnits befogad anledning till dylika invändningar. Detta gäller icke bara länge sedan gångna tider, då man kunde tala om »hedningarnas dygder såsom lysande laster», och då tavlan understundom icke visste av några andra färger än nattsvart och kritvitt. Utan denna tendens har ock kunnat uppdyka under senare tid — låt vara att den då tagit sig andra uttryck. Man har understundom kunnat tala om Kristus och Guds uppenbarelse, som om denna varit inskränkt till honom, som om den lokaliserats till denna enda punkt i mänsklighetens historia. Man har kunnat skildra gudstrons läge och möjligheter i nutiden, som om Kristus vore snart sagt denna vår gudstros enda stöd, som om gudstro överhuvud icke skulle kunna väckas till liv och komma till stånd utan genom Kristus och inför honom. På detta sätt har man i själva verket låtit sig förledas till konstruktioner, som icke svara mot vad verkligheten visar. Guds uppenbarelse är icke inskränkt till en enda punkt, och därför kan också

— såsom erfarenheten rikligen bevittnar — gudstron väckas till liv på många skilda vägar. Överhuvud kan man icke få någon klar blick för vad Kristus betyder såsom gudsuppenbarare genom att isolera honom och avskära alla band, som binda honom samman med mänsklighetens andliga liv, utan blott genom att se honom inställd i det sammanhang, där kan faktiskt står inställd. Detta har emellertid ingalunda till påföljd, att hans betydelse skulle kringskäras och förminskas. Den kommer tvärtom först då rätt klart till synes. Kristus har icke behov av någon rövad ära. Han behöver icke taga ära och pris från någon annan här i världen. Han har nog och övernog med ära, som rätteligen tillkommer honom och som icke kan tagas ifrån honom, om vi eljest blott respektera fakta i den andliga världen.

Men se vi nu närmare till, skola vi snart finna, att den här klandrade exklusiviteten icke svarar mot den kristna trons egna djupaste intentioner. Den kristna tron har från början ställt Kristus på en plats för sig, ovan alla andra. Den talar om honom såsom vägen, sanningen och livet. Den säger som Jesus enligt evangeliet, att ingen känner Fadren utom Sonen. Men vad tron med dessa och andra dylika utsagor vill säga, är icke något negativt. Det är icke fråga om ett förnekande av att det skulle kunna givas uppenbarelse från Gud utom Kristus. Man vill i stället säga, att Kristus — för att begagna ett ord av Luther — är uppenbarelsens herre och konung. Han är »vägen», den väg nämligen, som för ända fram — till målet. Den kristna tron vill icke bestrida, att helgedomens portar öppnats även för andra än Kristus, men den är förvissad om att han för oss in i »det allra heligaste». »Sedan Gud fordom många gånger och på många sätt hade talat till fäderna genom profeterna, har Han nu, på det yttersta av denna tid, talat till oss genom sin Son» (Hebr. 1: 1 f.).

Till en början kan det här vara skäl att erinra om Jesu egen ställning, sådan som denna skildras för oss av våra evangelier. Jesus ställer sig in i raden av Israels profeter, såsom fortsättare och fullkomnare. Den Gud han förkunnar är icke någon ny Gud. Han vill icke ersätta »Abrahams, Isaks och Jakobs Gud» med någon annan Gud. Utsagan »ingen känner Fadern utom Sonen» avser icke att bestrida, att Gud gjort sig förnummen och »talat» genom sina redskap under »det gamla förbundets» dagar. Evangeliet hänvisar till Moses och profeterna. I sin förkunnelse anknyter Jesus åter och åter till den »uppenbarelse», som redan givits. Vad han åsyfter med all sin förkunnelse och all sin gärning är att bringa Gud människorna närmare in på livet, att övervinna allt som skymmer Gud och som skiljer oss från honom, för att så Guds herravälde må komma till stånd. I denna linje — kampens och segerns linje — ligger det nya i kristendomen. Hela Kristi livsverk mynnar ut i att »Anden» kommer i fullhet och obruten kraft.

Att samma grundsyn på uppenbarelsen och Gamla Testamentet uppbär hela det urkristna vittnesbördet, är en välkänd sak. Det är överflödigt att anföra några bevisställen såsom stöd. Kristus är icke den ende, genom vilken Gud gjort sig känd. Men han är uppenbarelsens härskare, som överbjuder och fullkomnar all annan uppenbarelse. Däremot kunna vi ha anledning att fästa uppmärksamheten på att den äldsta kristendomen icke visar prov på samma exklusivitet i förhållande till det utomkristna, som vi eljest möta på sina håll inom kristenhetens historia. Paulus säger att Gud icke låtit sig vara utan vittnesbörd bland hedningarna, och när han missionerar i Aten, talar han erkännsamma ord om det altare, som rests åt den okände Guden. När det gäller motvikten mot exklusiva tendenser, kan emellertid ingen tanke inom urkristendomen i betydelse mäta sig med

logos-tanken, tolkningen av Kristus såsom Ordet, vilket vart kött. Med denna tanke såsom hjälpmedel ville man inom den gamla kyrkan uppvisa såväl kristendomens sammanhang med allt ädelt och gott utom kristendomen som ock dess överlägsenhet över allt utomkristet, dess fullkomlighet. Det gudomliga förnuft, den Guds ande, som förut strålat fram hos mänsklighetens store, har nu tagit gestalt och förkroppsligat sig i Kristus. På detta sätt ville man å ena sidan fastslå en viss väsenslikhet mellan kristendomen och all högre gudskännedom utom densamma. Kristendomen behövde icke ställa sig i motsättning till det rena och ideala, som mötte den inom den grekiska världen. Den kunde glädja sig över allt som syntes besläktat och däri finna anknytningspunkter. Justinus Martyren kan t. o. m. säga: alla som levt med »Ordet» äro kristna, även om de gällt för gudsförnekare, såsom Sokrates bland grekerna. Men på samma gång ville man med detta samma logosbegrepps hjälp — såsom redan antytts — demonstrera kristendomens överlägsenhet: hade förut brottstycken av Logos lyst fram, så hade det gudomliga Ordet nu avslöjat sig i fullkomlig renhet och klarhet i och med inkarnationen i Kristus. Det som intresserar oss i detta sammanhang är, att man här inom den äldsta kristendomen icke går exklusivitetens väg. Man skiljer mellan ett ofullkomligt, bristfälligt framträdande av Logos och ett fullkomligt — men icke mellan å ena sidan ren sanning och å andra idel lögn och villfarelse. En sak må här tilläggas. Om vi nu ha hänvisat till den gamla kyrkans och urkristendomens vittnesbörd, så har detta icke skett av den anledningen, att våra tankar om Guds uppenbarelses omfång nödvändigt skulle behöva sammanfalla med de tankar vi här möta. Vi kunna icke betrakta den äldsta kristendomens uttalanden som paragrafer i en för alla tider gällande lagkodex. Även om vi här

hade mött det betraktelsesätt, som går fram på exklusivitetens väg och som icke vill veta av någon annan fördelning än den som på ena sidan ställer den rena sanningen och på den andra idel lögn, så hade detta icke behövt vara den kristna trons sista ord i saken. Hade vår vidgade insikt i mänsklighetens religiösa liv visat oss ensidigheten i ett sådant bedömande, så måste vi ock giva uttryck åt detta faktum, även om det än aldrig så mycket strede mot vad den äldsta kristenheten på grund av bristande insikt förmenat. Men det har icke desto mindre sitt stora intresse för oss att se, att den kristna tron från dess första begynnelse icke varit hågad att isolera kristendomen och avskära alla band, som bundo den samman med mänsklighetens religiösa liv för övrigt — huru mycket den än är förvissad att i Kristus äga ingenting mindre än vägen, sanningen och livet.

Den kristna tron har inga som helst intressen av att söka beskära och inskränka Guds uppenbarelses omfång. Den söker överhuvud icke uppdraga några fasta och i det yttre skönjbara gränser kring densamma. Den gläder sig över allt som haft förmåga att lyfta människors hjärtan uppåt, ovan det jordiska och förgängliga, och som kunnat införa i deras liv något av helgd och andakt. Varhelst den kristna tron iakttager något sådant bland allt det myckna dunkla, förvirrande och famlande, som häftar vid den utomkristna världens religiösa liv, där igenkänner den något med sig själv väsensbefryndat och där tvekar den icke att tala om budskap från Fadern, en uppenbarelse. Den kristna tron ser i sådant uttryck för huru »Fadern drager» människohjärtan till sig. Det är karakteristiskt att, medan de som stå denna utomkristna religiösa värld mera fjärran ofta nog varit benägna att måla den med idel nattsvarta färger, däremot de skarpsynta bland dem som arbetat inom densamma i missionens

tjänst, anlagt helt andra synpunkter och gärna tala även om de ljusstrålar och de anknytningspunkter, som där kunna finnas.

Denna vida syn på Guds uppenbarelse inkräktar icke på Kristi betydelse. Den tar icke bort något av hans storhet. Långt snarare kunna vi säga, att hans betydelse just mot denna bakgrund avtecknar sig med full klarhet. Liksom man å andra sidan kan säga, att det öga som skådat detta ljus, det sanna ljuset, får skärpt förmåga att igenkänna allt annat ljus, som är ljus av Guds ljus. Den kristna tron vill icke göra gällande, att det icke skulle finnas gudstro utanför Kristus och vid sidan av honom. Det är icke bara Israels profeter, som vittna däremot. Vi vilja icke heller, vad nutiden och vår egen situation beträffar, hävda att all tro skulle utgå från Kristus och väckas till liv genom honom. En sådan teori skulle icke svara mot vad verkligheten visar oss vara fallet. Gud kan ha många olika vägar till ett människohjärta. »Fadern drager» på olika sätt. Men däremot vilja vi hävda, att vår gudstro först genom Kristus blir vad den kan bliva och vad den är ämnad att bliva. Fadern drager »till Sonen». Det är på denna väg vi föras ända fram — till målet.

Vad som gör att Kristus äger en så avgörande betydelse skola vi söka i någon mån belysa i våra båda sista kapitel om Kristi livsverk och hans person. Men dessförinnan måste vi här förberedelsevis taga upp ännu en fråga, som rör uppenbarelsens omfång. Om Kristus verkligen äger en så avgörande betydelse, som den kristna tron förmenar, om det är sant, att han uppenbarar Gud för oss så som det överhuvud är oss möjligt att se Honom under jordelivets villkor, så kunna vi fråga: innebär detta att Guds uppenbarelse är avslutad i och med Kristus? Har Gud sedan dess upphört att vidare uppenbara sig?

Den populära uppfattningen torde ofta nog vara färgad

av i dylik riktning gående föreställningar. Man tänker sig en uppenbarelselinje som går fram genom Israels historia till Kristus. Men med honom är det slut. Sedan dess tillhör uppenbarelsen det förflutna. Gud uppenbarar sig icke vidare. Han drar sig liksom tillbaka, sedan uppenbarelseverket väl är fullbordat. Guds uppenbarelse tänkes alltså begynna vid en viss tidpunkt i mänsklighetens historia och gå fram till en annan viss bestämd tidpunkt. Uppenbarelsens historia omfattar en viss avgränsad period i vårt släktes liv.

Men det är icke bara inom en mer eller mindre oklar populär uppfattning man möter en sådan syn på uppenbarelsens omfång. Även teologien har ofta nog både i äldre och i senare tid burit spår av dylika tankegångar. Detta var icke minst fallet inom den äldre protestantismen. I själva verket betraktade man här Guds uppenbarelse såsom avslutad i och med Kristus. Bibeln innehöll den gudomligt auktoriserade redogörelsen för och tolkningen av denna avslutade uppenbarelse. Att »tro» kom från denna synpunkt sett att betyda detsamma som att hålla för sant vad den bokstavsinspirerade bibelboken meddelade. Eller m. a. o.: tron bestod i att bejaka de händelser i det förflutna, varom Bibeln vittnade, samt i att övertaga den tolkning av dessa händelser, som gavs i Bibeln. För teologiens vidkommande blev konsekvensen den, att teologien strängt taget icke skulle ha något annat att beställa än att reproducera den gudomliga »lära», som den heliga skrift framställde. Förutsättningen var, att den bokstavsinspirerade Bibeln innehöll en uniform lära, och att därför teologien skulle kunna stödja sig i lika hög grad på vilket bibelord som helst. Att nu denna tankegång i verkligheten helt enkelt icke lät sig konsekvent genomföras utan strandade på det faktum, att Bibeln alls icke innehåller en sådan

uniform lära, är en sak för sig. Det som här intresserar oss att se är närmast två ting: dels huru starkt bunden man här är av den uppfattningen, att uppenbarelsen är avslutad vid en viss bestämd tidpunkt i historien, och dels att denna åskådning för med sig vad man brukar kalla en intellektualistisk tolkning av kristendomen, som i tron ser, i varje fall i första hand, ett försanthållande av den i det förflutna givna uppenbarelsen.

Men även inom den senare teologien möter understundom en liknande syn på uppenbarelsen — fastän under helt andra former än under gammalprotestantismens dagar. Vi kunna nämligen icke undgå att observera, hurusom, trots allt, besläktade synpunkter på uppenbarelsens omfång dölja sig bakom talet om att kristendomens väsen skulle låta sig identifiera med Jesu läroförkunnelse, sådan som vi kunna finna den i våra evangelier. Det kan icke förnekas, att man här anlägger vad man ibland kallat ett »statiskt» betraktelsesätt på uppenbarelsen. Här är det visserligen alls icke längre tal om att den bokstavsinspirerade bibelboken skulle representera den en gång för alla avslutade uppenbarelsen. Men Guds uppenbarelse blir icke desto mindre alltfort något som hör det förgångnas värld till. Jesu lära tillhör det förflutna. Vi äro skilda från densamma genom 1900 år. Vad som ligger emellan den och oss är — vill man på sina håll tillägga — så långt ifrån någon uppenbarelse, att det tvärtom är en förvanskning av uppenbarelsen och därmed av den rena och sanna kristendomen. Sådana tankegångar visa då bäst, huru starkt fången man i själva verket är i den åskådningen, att uppenbarelsen hör det förflutna till, är avslutad i det förflutna. Att den intellektualistiska tolkningen av kristendomen också här gör sig gällande, ligger i öppen dag och behöver icke närmare bestyrkas — den saken är f. ö. redan tillräckligt berörd i det föregående kapitlet.

Men huru starka rötter sådana tankar om uppenbarelsen kunna ha inom kristenheten — och väl icke minst på protestantisk mark — så måste vi dock klart och utan tvekan säga, att de ingalunda svara mot den kristna trons egen livssyn eller äro födda fram ur denna. Det måste tvärtom sägas vara en grundlig och ödesdiger misstolkning av tron själv, dess livsmöjligheter och dess relation till uppenbarelsen, om man menar sig kunna draga fasta gränser kring uppenbarelsen och tänker sig densamma såsom upphörande vid någon viss tidpunkt i historien. Detta skulle i själva verket betyda ingenting mindre än att trons livsnerv avskures. Ty för tron är det en livsbetingelse, att de orden alltfort gälla: min Fader verkar intill nu, att detta »nu» icke är ett tidligt begränsat utan ett ständigt och evigt nu. Tron uppkommer och lever nämligen icke därav att människan möter berättelser om Gud och vad han en gång gjort, utan allenast därav att hon verkligen möter Gud själv, möter Honom i den situation, där hon står — i det närvarande.

Varje tendens att låta Guds uppenbarelse upphöra vid någon viss tidpunkt i det förflutna visar sig av rent religiösa skäl vara otillfredsställande och ohållbar. Ingenting är mera väsentligt eller mera visst för tron än att Gud alltjämt ger sig tillkänna eller m. a. o. uppenbarar sig. Tron lever i nuets värld. Den talar nuets språk. Dess blickar äro riktade på vad Gud nu gör och vill. Ingen tanke kan tron mindre fördraga än den, att Gud nu skulle dragit sig tillbaka och upphört att verka. Trons Gud är den levande och därför ständigt verkande Guden. Detta allt betyder icke — såsom vi strax närmare skola se — att det som skett i historien skulle sjunka undan såsom något oväsentligt, icke att tron skulle vilja göra sig fri från historien såsom Guds uppenbarelsehistoria. Men det betyder att det förgångna har vikt för tron endast i den

mån som det är något mera än ett förflutet, endast såtillvida som det gör sig förnummet i det närvande såsom en Guds kraft.

Skulle man vilja stanna vid en åskådning, för vilken uppenbarelsen icke vore någonting alltjämt fortgående, utan endast något vid en viss tidpunkt avslutat, så skulle detta medföra en förträngning av trons innebörd och en utarmning av vår Gudsbild. Det förstnämnda har redan berörts. Man kan på detta sätt icke komma ifrån att fatta tron såsom innebärande närmast ett försanthållande av historiska händelser eller givna läror. Med andra ord: trons karaktär av att vara alltigenom tro på Gud minst sagt fördunklas. Det kan på detta sätt aldrig bli klart att tron endast har ett enda föremål, nämligen Gud allena. Man kan icke anlägga en enhetlig och organisk synpunkt på vad tron är, eller rättast sagt icke en rent religiös synpunkt. Ty från en sådan rent religiös synpunkt kan tron aldrig betyda något annat än att vi betvingas och behärskas av Gud. Men att betvingas och behärskas — det är något som sker i det närvarande och som har till förutsättning att Gud möter oss just i det närvarande: uppenbarelsen måste alltså vara något alltjämt fortgående. Vi må också överväga, vilka konsekvenser det skulle få för vår gudsbild, om Guds verksamhet skulle tänkas begränsad till en viss tid och sedan upphöra. Man skulle med nödvändighet ledas till en uppfattning, som vore besläktad med den gamla deismens kalla och stela gudsbegrepp. Deismen menade att Gud satt det hela i gång, men att han, sedan detta väl skett, vore utan levande förbindelse med sin skapelse. Här vore läget visserligen såtillvida bättre som Gud till en tid tänkes ha varit verksam i världen, d. v. s. uppenbarat sig. Men för tiden efter denna uppenbarelses upphörande bleve läget ungefär detsamma som det i vilket

deismen ville försätta oss. Vi vore skilda från Gud och Han från oss. I själva verket måste föreställningen om att Gud upphört att uppenbara sig leda till ett undergrävande av tron på den *levande* Guden. Antingen uppenbarar Gud sig den dag i dag är, eller också är Han icke en levande Gud, ja, man kunde tillägga: eller också har Han överhuvud aldrig uppenbarat sig. Trons liv är oupplösligt förbundet med den sig alltjämt uppenbarande Guden.

I själva verket stämmer också denna syn på uppenbarelsen såsom något aldrig upphörande med det vittnesbörd, som våra äldsta kristna urkunder avge. Bibeln kan icke tagas till intäkt för en tankegång, som vill begränsa Guds självmeddelelse till någon viss period allenast. Den har aldrig antytt, att vi i några urkunder skulle ha att finna den gudomliga uppenbarelsens sista ord. Johannesevangeliet inlägger sin gensaga mot alla sådana föreställningar, då det låter Jesus tala om Anden, som skall komma och leda fram »till hela sanningen». Vad är detta annat än ett ord om att uppenbarelsen skall fortgå, att livsmeddelelsen från Gud aldrig skall upphöra?

Se vi ut över kristenhetens liv, så se vi också för våra ögon, att ordet om Anden och den fortgående uppenbarelsen icke är ett tomt tal utan levande ofrånkomlig verklighet. Vi se huru det flyter fram en ständigt rinnande ström av livsmeddelelse från Gud allsmäktig, huru Hans helige Ande är oavlåtligt verksam, omskapande och förnyande, livgivande och med Gud förenande. Den heliga elden, som Jesus en gång sade sig vilja tända på jorden, brinner, och tändande gnistor från densamma föra den vidare genom tider och släkten. Gud är i elden. Gud är där Hans helige Ande är närvarande, levande och verksam. Guds verksamhet tillhör icke det förflutna. Han skapar och ger liv ständigt på nytt.

Men vi se ock såsom ett ofrånkomligt faktum, att denna fortgående uppenbarelse är behärskad av Kristus. Vi kunna här anknyta till det som i slutet av föregående kapitel sades om gudstro och kristustro. Kristus är det kristna andelivets inspirerande kraft. Han betygar sig såsom uppenbarelsens herre och konung. Inför det som kristenhetens liv betygar förstå vi den djupa innebörden i det johanneiska ordet om Anden: »av mitt skall han taga». Så är Andens verksamhet en Kristi egen fortsatta verksamhet, ja, en verksamhet av den levande Kristus — »min Fader verkar ännu alltjämt; så verkar ock jag».

Från denna utsiktspunkt kunna vi iakttaga och värdera det sanningsmoment, som ligger fördolt i det missvisande talet om uppenbarelsens avslutning i Kristus. Detta sanningsmoment ligger däri att Kristus visar sig vara den fortgående uppenbarelsens herre, att uppenbarelsens väg alltså icke bär bort ifrån honom, utan i stället ledes och bäres av honom och hans ande. Kristendomen är liv och växt. Den är lik senapskornet som växer upp och blir till ett stort träd. På kristendomens levande träd kunna inympas grenar som få del av trädets växtkraft och bära frukt. Det är här aldrig fråga bara om reproduktion utan om produktion. Kristendomen assimilerar med sig nya krafter och införlivar dem i sin organism. Den kan taga upp och döpa till Kristus icke bara människor utan även tankar. Och den förmår att skapa sig nya former efter de växlande tidernas krav. Så få vi en vida rikare, friare och sannare bild av kristendomens liv än vi skulle få, om vi betrakta uppenbarelsen såsom någonting en gång för alla avslutat. Vi döma icke såsom avfall från den »rena» kristendomen allt som icke är reproduktion av vare sig »Jesu lära» eller urkristna läror och former. Men vi godtaga icke därför allt det som vuxit fram inom kristendomen såsom hörande

uppenbarelsen till. Vi äga en måttstock efter vilken vi döma. Visserligen icke en utvärtes och mekanisk — såsom den äldre protestantismen med sin bokstavsinspiration eller Rom med sin påvemakt. Men så mycket mera en inre och andlig: det som hör uppenbarelsen till skall stå sig inför uppenbarelsens herre och vara buret av eller stå i inre sammanhang med hans ande.

Skola vi nu med våra tankar — såvitt vi det förmå — söka klargöra innebörden av Kristi livsverk och hans betydelse för det kristna troslivet, så är det nödvändigt att vi se honom i det andliga livssammanhang där han står inställd, ett sammanhang, som — efter vad vi nu sett — sträcker sig icke bara tillbaka utan även, och framför allt, framåt. Vi kunna icke utan att ledas in på abstrakta och verklighetsfrämmande resonemang betrakta honom såsom en isolerad punkt i mänsklighetens historia. I själva verket möta vi ofta i nutiden sådana abstrakta och verklighetsfrämmande resonemang. Det talas om Kristus och tron, som om vi människor stode där isolerade med våra historiska bibliska urkunder och som om vi, när det gäller denna fråga, skulle kunna se bort ifrån hela detta levande andeliv, vilket går fram genom tiderna som en ständigt rinnande ljusflod. Vi måste se Kristus i ljuset från den heliga elden, om det eljest skall vara oss möjligt att se något av vad han och hans livsverk betyder. Det är blott genom kontakten med detta levande och mäktiga andeliv, blott därigenom att en gnista från den heliga elden träffar oss och s. a. s. tänder upp i oss, som våra ögon öppnas för innebörden i Kristi livsverk. Eller med andra ord: det är blott därigenom att vi i det närvarande, där vi stå, möta Guds uppenbarelse som våra blickar öppnas för Kristi gärning i Guds uppenbarelses historia. Vi kunna göra det tankeexperimentet, att vi verkligen lämnades ensamma med

de bibliska urkunderna utan någon kontakt med eller kännedom om kristendomens levande andemakt. Vad skulle vi under sådana omständigheter finna i dessa bibliska urkunder? Vad skulle vi få för intryck av det som här säges om Kristus? Det är givet, att intrycket skulle kunna vara av skiftande beskaffenhet. Utan tvivel skulle traditionens bild av Kristus beröra oss såsom något egenartat och främmande. Vi skulle väl känna oss dragna till dess höghet och renhet. Men vi skulle aldrig kunna betrakta det hela mer än som en märklig episod i det förgångna. Den djupare innebörden i det som här skett skulle aldrig uppgå för oss. Ett ord, sådant som det om Människosonens makt att förlåta synder, skulle lämna oss fullkomligt oberörda. Vi skulle sakna all möjlighet att verifiera ett dylikt tal. Vi skulle svårligen kunna betrakta det annat än som hörande till illusionernas rike. Men vi stå icke på detta sätt isolerade med de bibliska urkunderna. Vi stå i stället inlemmade i det andeliv, som utgår från Kristus. Vi ha i varje fall möjlighet att komma i kontakt med den heliga andekraft, som alltjämt bryter ned ondskans välde, segrar över synden, tar bort ofriden ur hjärtana och förenar med Gud. Vi lära känna Kristus i den makt som hans ande — eller som han genom sin ande — alltjämt utövar. Och från denna kännedom faller ljus över den uppenbarelsehistoria, i vilkens mittpunkt Kristus står, samt över innebörden av hans livsverk. Det finnes icke längre någon möjlighet att fatta Kristus såsom endast en episod i mänsklighetens historia. Han bevisar sig som den fortgående uppenbarelsens herre. *Hans livsverk får sin gudomliga tolkning och sanktion genom denna fortgående uppenbarelse.* Tillvarons innersta mening avslöjar sig för oss såsom en kamp mellan Guds heliga kärleksvilja och den viljemakt, som står Honom emot. Och i denna kamp betecknar

Kristi livsverk det avgörande genombrottet. Han står som den store segerherren, vilkens seger kommer oss alla till godo. Eller — för att begagna Johannesevangeliets djupa synpunkt: han står såsom den, genom vilken Anden kommer i obruten kraft och fullhet. Från denna utgångspunkt vilja vi nu i ett följande kapitel något närmare söka belysa innebörden av Kristi livsverk.

Kap. 3. **Kristi livsverk**

Det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv. 2 Kor. 5: 19.
När jag har blivit upphöjd från jorden, skall jag draga alla till mig. Joh. 12: 32.

När den kristna tanken under tidernas lopp sysslat med frågan om Kristus, har framställningen gärna sönderfallit i en lära om Kristi verk och en lära om Kristi person. En sådan uppdelning behöver i och för sig icke giva anledning till kritik. Det ligger i sakens natur att båda dessa synpunkter skola tränga sig fram och kräva sin belysning. Men det betänkliga har varit, att det ofta nog icke funnits något inre sammanhang mellan det som sagts om hans person och det som sagts om hans verk. Man behandlade dessa frågor alltför mycket såsom i förhållande till varandra fristående frågor. Och detta hade sina menliga följder. När »personen» skildes från »verket», blev följden att man kom att tala om personen på ett abstrakt och verklighetsfrämmande sätt. Och när »verket» skildes från »personen», resulterade detta i att man talade om verket på ett opersonligt och mekaniskt sätt. Men icke bara detta: det visade sig ock, att de synpunkter som man i ena och andra fallet gjorde gällande alldeles icke harmonierade med varandra. Hela detta förfaringssätt var ett symtom på att man icke nått fram till en enhetlig och enkel, i sig sammanhängande syn på kristendomen och Kristi ställning inom densamma. Skall man verkligen kunna nå fram till en sådan enkel och enhetlig syn, så gör man klokt i att söka följa

en gammal gyllene, av Melanchton formulerad regel, som lyder: »att känna Kristus är att känna hans välgärningar» (Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere). Vad denna regel närmast vill säga är uppenbarligen, att det råder ett inre, oslitligt sammanhang mellan Kristi person och hans livsverk. Det är här icke fråga om tvenne olika ting, utan om en och samma sak, sedd från olika synpunkter. Vi lära känna Kristus därigenom att vi lära känna hans livsverk i den betydelse detta har för oss. Men satsen skulle också kunna vändas om: hans verk ligger i hans person, ligger däri att han alltigenom är den han är. Det nyssnämnda reformatoriska uttalandet har sin egentliga udd mot ett teologiskt förfaringssätt, som behandlade frågan om Kristi person såsom ett abstrakt teoretiskt problem. Vill man förvissa sig därom, kan man bredvid Melanchtons ord ställa ett annat av Luther, där den polemiska tillspetsningen kommer klart fram. Luther skriver: »Så hava sofisterna målat Kristus, huru han är människa och Gud, blandat hans båda naturer underligt tillsammans — vilket blott är en sofistisk kunskap om Herren Kristus. Ty Kristus är icke därför Kristus att han har tvenne naturer. Vad angår detta mig? Utan han har detta härliga och trösterika namn av sitt ämbete och sitt verk, som han tagit på sig — detta ger honom namnet. Att han till naturen är människa och Gud, det har han för sig. Men att han använder sitt ämbete och utgjuter sin kärlek och blir min frälsare och förlossare, det sker mig till tröst och godo.»

När man inom kristenheten velat klarlägga innebörden av Kristi livsverk, har man alltid — i varje fall alltid, så snart man sett saken från en djupt och centralt religiös synpunkt — på något sätt kretsat kring den huvudtanke, som möter i Luthers nyss anförda ord. Man har betraktat Kristi gärning såsom en frälsningsgärning, vilkens positiva

mål varit livsgemenskap med den levande Guden. Därmed skall icke sägas, att den kristna tankens närmare utredning av vad som ligger i detta varit konstant under tidernas lopp. Här möta vi tvärtom en oändlig omväxling och mångfald. Uppfattningarna ha växlat, både med hänsyn till det negativa — frågan om varifrån vi »frälsas» — och med hänsyn till det positiva — målet för frälsningen. Och icke mindre ha slutligen tankarna undergått förskjutningar och förvandlingar, när det gällt just de närmare bestämningarna om huru Kristi gärning kan sägas vara en frälsningsgärning. Det konstanta mitt under all denna växling har bestått däri, att kristendomen setts från synpunkten av att vara frälsning och genom frälsningen gudsgemenskap, samt däri att denna frälsning på ett eller annat sätt tänkts vara knuten fast vid Kristus och hans livsverk.

Nu kan man emellertid fråga, såsom det icke sällan har skett i senare tid: huru förhåller sig denna syn på kristendomen till Jesu egen förkunnelse, till det som han själv ville åvägabringa? Det är nog sant — kan det heta — att kristendomen, så långt vi överhuvud kunna följa den tillbaka, kretsar kring frälsningstanken och låter den träda i förgrunden. Inom den apostoliska kristendomen möta vi en mångfald uttryck, som betyga detta. Det som gives oss i kristendomen är försoning, syndaförlåtelse, nåd, nyfödelse, helgelse, andemeddelelse o. s. v. Dessa uttryck och andra snarlika säga alla med en mun, att kristendomen till sitt innersta väsen är frälsning. Men är detta icke, när allt kommer omkring, något som kristendomen blivit genom apostlarna? Stå vi icke här vid kristendomens första begynnelse inför en djupt ingripande förvandling? Ha apostlarna icke, genom att låta allt behärskas av denna frälsningssynpunkt, gjort »Jesu evangelium» till något helt annat än vad det ursprungligen var? Vi kunna icke här fördjupa

oss i alla de exegetiska frågor, som hänga tillsamman med denna frågeställning. Det är icke heller nödvändigt i detta sammanhang. Det ligger i öppen dag, att apostlarnas förkunnelse icke är densamma som Jesu förkunnelse sådan den möter oss i de tre första evangelierna. Vi ha ingen anledning och icke heller någon rättighet att på minsta sätt söka överskyla de olikheter som här finnas. Vi måste givetvis taga våra urkunder sådana de äro och icke inlåta oss på harmoniseringsförsök, som icke motsvaras av verkligheten. Vi vilja gärna och oförbehållsamt erkänna alla de olikheter, som den historiska forskningen här kan uppdaga, samt med intresse lyssna till allt vad den kan ha att säga om de ingredienser, som ingå i den apostoliska förkunnelsen. Men huru stora dessa olikheter än kunna vara, så ligger det icke desto mindre vid närmare granskning också i öppen dag, att det finnes ett klart och tydligt inre sammanhang mellan Jesu förkunnelse och apostlarnas. Det visar sig, att även Jesu »evangelium», så långt som det överhuvudtaget är oss möjligt att tränga in i detsamma, är helt genomandat och buret av frälsningstanken, även om hans uttryck för saken åtminstone delvis äro andra än apostlarnas. Han talar framför allt om det Guds rike, som skall komma, samt om människornas ställning till Gud såsom barnens till Fadern. Men detta barnaskap vilar på förlåtelsens grundval, och gudsrikets eller Guds herraväldes kommande sker genom ett övervinnande av det som skiljer oss från Gud. Så samlar sig här hos honom allt kring detta övervinnande av det som skymmer Gud och som skiljer oss från Honom, och däri ligger just frälsningssynpunkten innesluten. Hans livsverk går helt och hållet ut på att övervinna det som skiljer från Gud. Så blir det en uppenbar inre väsensgemenskap mellan honom själv och den äldsta kristendomen, sådan som den ter sig för oss i

de apostoliska urkunderna. När det här talas om försoning, nåd, andemeddelelse o. s. v., betyder detta icke att vi här skulle stå inför någon ny religionsbildning, utan det betyder att den »eld», som Jesus ville tända på jorden, verkligen blivit tänd. Från denna det nya livets rikedom skåda apostlarna tillbaka på Kristi livsverk. Bakom allt vad de säga ligger förvissningen om att en ny dag i Guds historia med mänskligheten begynt med honom. Fritt tillträde har blivit öppnat i Kristus till den Guds frid, som »övergår allt förstånd». Ett pregnant uttryck både för detta medvetande om att i kristendomen ha upplevt något nytt och för det inre sammanhang med Jesus själv, om vilket här talats, möter oss i Pauli ord i Rom. 8: »I haven fått en barnaskapets ande, i vilken vi ropa: Abba! Fader!». — En randanmärkning bör kanske göras med anledning av det som här sagts om frälsningstankens förekomst i Jesu förkunnelse. Någon av mina läsare torde kanske ha undrat över att här icke framdragits några av de ställen, där Jesus alldeles direkt talar om sitt verk såsom ett frälsningsverk. Det är emellertid med full avsikt som detta icke skett. Och avsikten var då att visa, att i själva verket *hela* hans »evangelium», om man ser närmare till, uppbäres av den nu omtalade synpunkten. Man behöver därför icke söka stöd endast i ett eller annat isolerat uttalande. *Även om* vissa dylika uttalanden icke skulle gå tillbaka direkt till Jesus själv, utan — i varje fall i sin nuvarande formulering — stamma från lärjungarna, så antastas därmed icke den sak det här gäller: den inre väsensgemenskapen mellan urkristendomen och det som Jesus själv syftade till och med hela sin gärning ville realisera.

Vi kunna icke här gå in på någon närmare granskning av de olika tankar och teorier om Kristi livsverk såsom ett frälsningsverk eller m. a. o. de »försoningsläror», som fram-

ställts under tidernas lopp och som tillhöra den kristna tankens historia. Vi ha icke någon anledning att så göra. Många av dessa teorier tillhöra numera helt och hållet det förflutna och äga endast ett historiskt intresse. Men det finns i varje fall en av dessa teorier, som vi icke kunna alldeles förbigå. Jag tänker därvid på den försoningslära, som under medeltiden uppbyggdes med hjälp av material från samtida bot-teorier och som senare i vissa stycken ombildades och närmare utformades under det skede, vilket plägar gå under namnet ortodoxiens. Vi kunna icke underlåta att ställa denna framställning i kritisk belysning, då den icke bara under långliga tider haft ett rentav dominerande inflytande, utan också den dag i dag är gör sig förnummen, åtminstone genom sina efterverkningar. Vi få emellertid avstå från detaljer och endast hålla oss till själva huvuddragen.

Dessa äro i korthet följande. Vi människor äro genom vår synd hemfallna åt Guds vrede och hans rättvisa straff. Guds lag är orygglig, och straffet måste därför ovillkorligen ha sin gång. Gud skulle upphöra att vara den rättfärdige, om Han icke krävde gottgörelse för det förbrutna. Förlåtelse utan dylik gottgörelse skulle strida mot Guds rättfärdighet, som givit människorna lagen och belagt överträdelse av densamma med straff. Kristi försoningsgärning består nu däri, att han givit Gud den erforderliga gottgörelsen och lidit det straff, som vilade över människosläktet. Genom sin »görande lydnad» har han i vårt ställe uppfyllt lagens fordran. Och genom sin »lidande lydnad» har han utstått det straff, som vi människor rätteligen skulle ha lidit. Att nu denna Kristi dubbla gärning verkligen äger »gottgörande» betydelse beror därpå att han på grund av sin gudomliga natur icke var förpliktigad till någondera gärningen. Det »förtjänstfulla» ligger alltså däri, att han gjort något som han icke var skyldig att göra. Genom

att Kristus på detta sätt gottgjort för oss och burit vårt straff har Guds rättfärdighet blivit tillfredsställd. Gud har icke och kan icke längre ha någon fordran på människosläktet för dess synds skull. Han har fått sin ersättning för det förbrutna. Därför kan han åter möta människorna med sin kärlek, i det han tillräknar dem vad Kristus i deras ställe uträttat, tillräknar dem Kristi »förtjänst».

Vilken bild får man här av Guds ställning till Kristi frälsningsgärning? Gud är den som tar initiativet. Han s. a. s. sätter det hela i gång. Han sänder Sonen i världen för att utföra detta försoningsverk. I så måtto är Guds kärlek verksam. Man vill icke bestrida den johanneiska utsagan: »så älskade Gud världen att Han utgav sin enfödde son». Men sedan Gud väl sänt Sonen, är det som om Gud skulle upphöra att vidare taga del i frälsningsverket. Vägarna skiljas åt. Kristus opererar på egen hand och Gud liksom sitter avsides och avvaktar vad resultatet skall bliva av Sonens verk. I varje fall tänkes icke längre Guds kärlek taga någon aktiv del i det som sker. Försåvitt som Han ännu föreställes vara med på något sätt, är Han detta endast i så måtto, att Han av Kristus utkräver det straff, som människorna förtjänt att lida. Vad Kristi egen gärning beträffar ligger hela tonvikten på att han gör något utöver det som han var skyldig att göra. Just därigenom tänkes hans gärning bliva gottgörande. Han förvärvar sig en »förtjänst», som han icke själv behöver och som därför kan komma oss andra tillgodo. Först sedan Kristi frälsningsverk så blivit fullbordat och Gud genom honom fått skälig ersättning för det vi förbrutit, kan Guds kärlek åter komma till tals. Denna Guds kärlek blir alltså något som föregår Kristi frälsningsverk — Guds kärlek är verksam när det hela sättes i gång — och som följer efter Kristi fullbordade gärning, men den tänkes icke taga någon aktiv

del i detta hans livsverk. Guds kärlek är snarare s. a s. suspenderad, så länge som Kristus utför sitt verk på jorden.

Det betänkliga med denna teori är, att den ser det hela — såväl Guds förhållande till Kristus och hans livsverk som överhuvud Guds förhållande till oss människor — på ett så utvärtes och mekaniskt sätt. Så har den förflackat och förgrovat och gjort otillgängligt för otaliga i nutiden sådant som dock hör till den kristna trons innersta och djupaste tankar. Ty här är det verkligen fråga om trons innersta och djupaste tankar. De ligga där fördolda inne i den med vedergällningsteoriens hjälpmedel grovt upptimrade byggnaden. Nu har ju denna försoningslära sedan gammalt varit utsatt för mycken och bister kritik. Och med all rätt. Men kritiken har långt ifrån alltid träffat sakens kärna. Den har icke alltid klargjort för sig de bärande motiv, som legat bakom. Och den har icke alltid utgått från rent religiösa synpunkter. Under sådana förhållanden har den visserligen kunnat ha rätt i en hel del enskilda anmärkningar och invändningar. Men den har ändå icke kunnat nå sitt mål. Den har icke på inre väg kunnat övervinna den åskådning mot vilken den kämpat. Verkligt fruktbärande kan kritiken — här liksom alltid, när det rör kristna trostankar — bliva, endast om den själv bäres av en djupt och centralt religiös synpunkt och så förmår frigöra det religiösa innehållet från grova formlers kvävande omfamning.

Söker man att upptäcka de djupa religiösa motiv, som ligga bakom den här omtalade försoningsläran, så träda framför allt tvenne tankekomplex i förgrunden. Först och främst: man vill se Kristi livsverk såsom det försoningsverk, genom vilket Guds fulla nåd möter oss. Man vill visa upp, hur hans livsgärning åstadkommit en ny situation i fråga om förhållandet mellan Gud och människa, hur Guds kärleks makt genom Kristus blivit s. a. s. frigjord och så skaffat sig ny

möjlighet att möta den syndiga människan med barmhärtighet och förlåtelse. Och man vill ytterligare hävda Guds obrutna och dömande motsats till allt vad ont och synd heter. Man vill säga, att det här icke kan vara fråga bara om ett slapphetens överseende och överskylande, som icke tar det så noga. Det vore ingen verkligt gudomlig kärlek, som förfore så och blott läte udda vara jämnt. Man ser och förstår, att det icke är någon lätt sak att övervinna det onda. Det kostar något även för Gud. Ja, just för Honom, som är kärleken. Den segrande kärlekens väg går fram genom offer och lidande, över korset.

Nu är det emellertid lätt att se, att ingen av dessa båda huvudtankar blivit klart och konsekvent genomförd. Detta blir som mest tydligt, om vi tänka på denna försoningsläras resultat, på den bild vi därvid få av Guds förhållande till människan. Man kan icke — för att nu först upptaga den sist nämnda huvudtanken — med full klarhet och konsekvens hävda Guds obrutna dömande motsättning till det onda. Guds dom träffar icke längre den motstridiga mänskliga viljan, d. v. s. den träffar icke det föremål som den just framför allt måste träffa. När man föreställer sig, att Guds »straff» s. a. s. rent mekaniskt avlyftes från människan på grund av att detta straff redan utkrävts av en annan, så medför detta uppenbarligen att, trots allt, allvaret i Guds motsättning till det onda avtrubbas. Men icke heller kärlekstanken upprätthålles ograverad. Man talar mycket om Guds nåd, om Hans nådefulla acceptation av den syndiga människan. Men få dessa ord: »nåd» och »kärlek» verkligen behålla sin egentliga betydelse, om nåden och kärleken skola möjliggöras därav att skulden blivit till fullo betalad? Det fanns en gång på 1800-talet en teolog, som av den här relaterade försoningsläran ville draga den konsekvensen, att — sedan Kristus väl en gång givit

Gud jämnt upp den ersättning, som vi voro skyldiga Honom — vi icke längre voro Guds gäldenärer, utan i stället Gud vår. Han vore numera skyldig att möta oss med sin kärlek och barmhärtighet. Nu vill man visserligen icke i regel draga dylika konsekvenser. Tankegången strider alltför flagrant mot det religiösa livets elementäraste erfarenhet. Men att man överhuvud kunnat slå in på sådana vägar är betecknande nog. Det visar bäst huru anfrätt kärlekstanken är. Man talar gärna om frälsningens »under». Och med all rätt. Men i själva verket går hela resonemanget ut på att förflyktiga detta under. Det är m. a. o. starkt rationalistiskt — hur mycket man än är angelägen om att bekämpa vad man kallar rationalism. Det finnes icke längre något hemlighetsfullt och outrannsakligt kvar i Guds frälsningsgärning. Allt är klart som ett räkneexempel. Men därmed ha också den kristna trons djupaste tankar på ett ödesdigert sätt förgrovats och förflackats.

På alla avgörande punkter möta vi samma opersonliga, mekaniska och utvärtes betraktelsesätt. Så när det gäller frågan om vad som är det betydelsefulla, det »förtjänstfulla» i Kristi livsverk. Här blir hans »verk» någonting från hans person avskilt. Ty det förtjänstfulla ligger icke däri, att han gör det som han var skyldig att göra, utan i stället däri att han gör något som han icke var skyldig att göra, något extra. Detta stämmer nu väl överens med de medeltida bot-teorier, som också mycket riktigt ligga till grund för tankegången. Men det stämmer så mycket mindre överens med Jesu egen syn på tjänandet och kallet, sådan denna möter oss t. ex. i Luk. 17. Här avvisas alla tankar på att kunna göra något utöver och vid sidan av det som vi äro pliktiga att göra. Icke mera kunna vi göra. Men väl mindre. I Guds tjänst finnes icke utrymme att göra något utöver det som det är vår plikt, vårt kall att göra. Den

lagen gäller utan undantag. Jesu storhet var — från en sida sett — just att han fyllde sitt oförlikneliga kall och gjorde vad han var pliktig att göra. Just däri ligger hans »förtjänst». Talar man om »lydnad» — såsom den här granskade försoningsläran gjorde —, så måste man också se hela livsverket från denna synpunkt och icke blanda in tankar på gärningar utöver det som var gudomlig plikt. Ty så snart man så gör, förvirras det hela; man förledes ofrånkomligt till en mekaniserande åskådning.

Opersonligt och mekaniskt ser man ock på Guds och Kristi förhållande till människorna. Det ser ut som om Kristi »förtjänst» på ett rent mekaniskt sätt skulle kunna överflyttas på människorna, utan att de skulle behöva komma i något direkt personligt förhållande till honom och hans ande. Gud beslutar, att det Kristus gottgjort skall räknas människorna tillgodo. Om tro kan det under sådana förhållanden endast talas i betydelse av försanthållande. Men därmed förlorar tron sin egentliga och religiösa betydelse, vilken alltid — såsom vi i det föregående sett — ligger däri att vi betvingas och behärskas av den levande Guden.

Opersonligt och mekaniskt ser man till sist även på Guds ställning till Kristi livsverk. Och häri ligger, när allt kommer omkring, den yttersta roten till alla andra brister. Gud och Kristus skiljas åt. Guds kärlek tar visserligen initiativet. Men sedan skiljas, såsom vi sett, vägarna. Kristus opererar på egen hand. Man tänker sig icke Guds kärlek såsom på allvar verksam just i Kristi frälsnings- och försoningsgärning. Gud står utanför, när Kristus uträttar sitt verk. Och detta är själva grundbristen i tankegången. Det är detta som gör att man icke kan nå fram till en enhetlig och organisk syn på det som sker. Här finnes icke heller något verkligt inre sammanhang mellan det man

lär om Kristi person och det man lär om hans verk. När man talar om Kristi person, vill man med all makt hävda, att Gud var i Kristus, men när man så kommer till försoningsläran, är det som om detta skulle vara bortglömt: då är Gud icke längre den som handlar, kämpar, lider och segrar i och genom Kristus. Skola vi kunna åtminstone nalkas en mot saken själv svarande åskådning, skola vi söka att återge något av vad tron verkligen ser, när dess blickar riktas på Kristi livsverk, så kunna vi omöjligen betrakta Gud bara som initiativtagare och sedan som åskådare. Då måste vi söka se, huru Gud är aktivt med i Kristi livsverk. Då måste vi i själva verket söka fullfölja den tangegång, som möter oss i det paulinska ordet: det var *Gud* som i Kristus försonade världen med sig själv.

Kristi livsverk går ut på att borttaga det som skymmer Gud och att övervinna det som skiljer oss från Honom. Därmed är allt sagt. Allt sammanfattas i detta. Detta är den innersta nerven i allt hans görande och låtande. Allt vad han säger och gör tjänar detta syfte. Men samma sak kan — och måste från trons egen synpunkt — också uttryckas så: Gud övervinner i Kristus det som skymmer och skiljer. Han, d. ä. Hans kärleks makt, slår sig här igenom, segrande över alla hinder, som stå i vägen för Hans herravälde. Tillvarons innersta och djupaste mening avslöjar sig för trons öga såsom en dramatisk kamp mellan Guds vilja och det som står denna Hans vilja emot. Och i mittpunkten av denna oavbrutet fortgående kamp står Kristus såsom den gudomliga viljans store segerherre.

Det som skymmer Gud undan och som skiljer oss från Honom är det onda i alla dess former, det onda såsom lidande, men framför allt och djupast det onda såsom synd. Synden är till sitt väsen egocentricitet, jagbundenhet. Det är icke Gud som är vår herre, utan vårt eget oroliga och

nyckfulla jag. Vi äro trälar under denne tyranniske herre med dess många skiftande önskningar och begärelser. Vår kristna tro på Gud är tillit till Honom såsom den där har makt att betvinga det onda och segra över synden. Sådan visar sig Gud för trons öga. Sådan är Han, när Han griper och överväldigar oss. Däri framför allt blir Hans härskarmakt uppenbar. Det är från denna utsiktspunkt — och från den allena — som våra ögon öppnas för betydelsen av Kristi livsverk.

Kan verkligen Kärleken vara makten över all makt i en värld, som är så till brädden fylld av synd och lidande och allt ont? Är icke allt detta ett ovedersägligt bevis mot att det skulle finnas en Gud som är idel kärlek? Frågan är gammal, men den är icke desto mindre evigt ny. I vissa tider, när ondskan synes mer än vanligt triumfera — såsom i vår egen tid — tränger den sig fram med ny, ofrånkomlig styrka. Och den vinner genklang i vårt eget inre. Den kan möta i olika skiftningar — än med vemod, än med förtvivlan, än med bitterhet och än med en biton av hån mot de kristnas naiva tro. Är den bild vi få av makten över all makt verkligen sådan, att vi rätteligen kunna måla den med kärlekens färger? Ställas vi icke snarare inför något ogenomträngligt hårt och beklämmande kallt? Är det icke en illusion att tala om kärlekens suveräna härskarmakt? Är icke allt detta onda oförenligt med tron på Gud, i varje fall såsom den vilken till sitt innersta väsen skulle vara »idel kärlek» (Luther)?.

Till en början må vi här giva akt på den egendomliga dubbelställning, som det onda i tillvaron intager, när det rör frågan om Gud och Hans kärlek. Å ena sidan finnes det intet som så skymmer undan Gud och fördöljer Hans ansikte. Men å andra sidan finnes det icke heller något, som har en sådan förmåga att väcka till liv brännande

frågor om den gudomliga kärleken, som just erfarenheterna av det ondas och syndens makt. Därför kan man inför stora lidanden och förfärande utslag av mänsklig synd åter och åter iakttaga, hur samma dubbelfenomen gör sig gällande. Man försäkrar å ena sidan, att det som skett är en dödsdom över Guds tillvaro och att det är otänkbart, att det skulle kunna finnas en kärlekens Gud, när dylikt kan hända. Men samtidigt se vi, huru just dessa samma tilldragelser väcka till liv ett människosjälarnas ivriga sökande efter levande Gud, hur just inför den outsägliga nöden ett rop ur djupen stiger upp till himmelens Gud med bön om seger över det ondas makt. Och om detta sökande gäller i själva verket det gamla ordet: du skulle icke söka mig, om du icke redan funnit mig. Vad vi här se låter oss i varje fall ana, att även det onda, ja, synden själv *kan* tvingas att tjäna Guds ändamål.

Men ett är visst: det ondas och syndens makt i världen skulle vara dödsstöten åt all tro på den gudomliga kärleken såsom makten över all makt, om detta onda vore oövervinneligt. Alla försök att förklara det ondas uppkomst stranda och stranda med nödvändighet. De otaliga bemödandena att »lösa» denna fråga ha endast givit negativa resultat. »Förklaringarna» äro inga verkliga förklaringar. De som ge sig ut för att vara det skjuta endast frågan ett stycke tillbaka. Man kan endast komma till negativa bestämningar och säga: så eller så låter det sig *icke* förklaras. Det ligger i sakens natur, att någon positiv förklaring icke skall kunna givas. Varje förklaring skulle i själva verket innebära en ursäkt och ett försvar. Det förnuftsvidriga låter sig icke förnuftigt förklaras. Det väsentliga i frågan om det onda är därför icke frågan om uppkomsten, utan frågan om dess övervinnande. Endast om det onda övervinnes, kan det få någon mening. Endast så

kan överhuvud hela tillvaron få någon mening. Men i samma mån som det onda besegras, blir det också »rättfärdigat» i betydelsen av att det tjänar ett mål. Det har möjliggjort att vinster kunnat vinnas, som annars icke skulle ha vunnits. Det rikaste och djupaste livet är icke ett liv utan kamp — om vi nu skulle kunna tänka oss ett sådant liv. Utan det är det liv, som bekämpat och besegrat det ondas makt. Det onda får sitt berättigande såsom ett övervunnet ont, men också endast på detta sätt.[1] Vi kunna i detta sammanhang erinra oss Jesu ord: jag säger eder, att det bliver mer glädje i himmelen över en enda syndare, som gör bättring, än över nittionio rättfärdiga, som ingen bättring behöva (Luk. 15: 7).

Vår kristna tro är nu en tro på den Gud, som i Kristus visat och alltjämt visar sin suveräna makt att övervinna det onda i dess djupaste rot. Vår kristna gudsbild är bilden av en Gud, som kämpar mot det onda, lider under det onda och segrar över det onda. Hans mål är det ondas övervinnande. Och hela hans verksamhet, sådan som vi lära känna den, är inriktad på detta mål. Den gudomliga kärlekens allmakt visar sig just i förmågan att övervinna det onda.

Hur övervinner då Gud det ondas makt? Vi vilja icke söka räkna ut på vilken väg detta *måste* ske. Vår teologi har icke till uppgift att skriva lagar för Guds handlingssätt och säga: detta måste vara den enda framkomliga vägen. Dess uppgift är i stället att söka se, hur Gud faktiskt handlar. Hur övervinner han faktiskt det ondas makt? Icke genom det nakna straffet, icke genom straffet för straffets egen skull. Intet av allt som sagts om Guds oblidkeliga och dömande motsats till det onda har varit för mycket sagt. Den Gud, som möter oss i Kristi för-

---

[1] En intressant och djupgående utredning härom finnes hos W. Temple Mens creatrix, sid. 261—292, the problem of evil.

kunnelse och gärning, är icke mindre sträng än det Gamla Testamentets Gud, utan tvärtom strängare. Han upptäcker, avslöjar och dömer synden i dess innersta och mest fördolda djup. Han »vredgas» över synden och »bestraffar» den. Det har sitt fulla berättigande att tala om Guds »vrede». Visserligen må man då minnas, att detta uttryck — liksom f. ö. alla våra ord om vad Gud är och gör — är ett bildlikt uttryck. Men det är en expressiv bild, som åskådliggör Hans fiendskap mot detta onda, som föröder människolivet och skiljer det från Honom själv. Vid allt detta är det emellertid som sagt icke fråga om att straffa för straffets egen skull. Den Gud, som möter oss i Kristi livsverk, handlar icke efter det nakna vedergällningsskemats regler, icke efter grundsatsen, att en viss förbrytelse skulle s. a. s. balanseras av motsvarande pina, oavsett hur denna verkar eller icke verkar. För Gud kommer det icke an på att »lagen» i denna mening har sin gång, utan allt hänger på att målet — det ondas övervinnande — verkligen nås. Och detta nås på en helt annan väg: genom kärlekens offergärning. Det finnes ingen annan makt till, som effektivt förmår övervinna det onda i dess innersta rot, än kärleken, som lider under detta onda, bär dess börda och offrar sig själv. Det är så den gudomliga kärleken handlar i Kristi livsverk.

Vi sade nyss, att hela tillvaron avslöjar sig för oss såsom ett drama, vilkets egentliga innebörd är kampen mellan Guds vilja och det som står denna vilja emot, samt att Kristi livsverk är detta dramas mittpunkt. Vi kunna nu tillägga, att dramats höjdpunkt inom Kristi livsverk är korset. Det har icke varit utan skäl som den kristna trons blickar tiderna igenom alldeles särskilt dragits till korset. Väl har man ibland varit benägen att betrakta korset såsom något för sig, såsom något från Kristi övriga livsverk avskilt. Man har icke alltid tillbörligt beaktat dess inre sammanhang med hela hans liv eller sett, huru det står

såsom livsverkets fullkomning. Jesu lidande under det onda, hans bärande av dess börda och hans offer av sig själv — allt detta är icke inskränkt till korset allena. Men det gudomliga kärleks- och frälsningsverkets art och kraft bliva här till fullo uppenbara. Gud kämpar mot det onda, lider under det onda och segrar över det onda. Korset visar vad synden och vad förlåtelsen kosta Gud.

När man frågar, om makten över all makt i denna av synd och lidande fyllda värld verkligen kan vara en kärleksfull vilja, kan denna fråga ibland fullföljas ungefär så: om Gud verkligen vore kärleken — skulle Han då icke själv lida under allt detta namnlösa elände, som Han nödgas bevittna? Jo, svarar den kristna tron, som ser hur Guds kärlek bryter sig väg i Kristi livsverk: det är just detta som sker. Gud lider. Hans kärleks väg är offrets och lidandets väg. Om Gud vore kärleken — skulle Han då verkligen kunna utstå allt vad Han nödgas se utan att Hans hjärta — mänskligt att tala — skulle brista? Nej, säger den kristna tron och visar på korset. Men om sådana frågor ibland märkligt nog kunnat ha en udd mot den kristna tron på Guds kärleksmakt, så har den kristna tankens sätt att tala om Gud icke varit alldeles utan skuld till detta egendomliga förhållande. Ty det har icke sällan talats om Gud och Hans »salighet» nästan som om Gud i sin upphöjdhet skulle vara oberörd av jordens lidande och synd. Inför alla i dylik riktning gående tankar se vi bäst vad det betyder, att Gud är den verksamma, skapande makten, subjektet i Kristi livsgärning. Är Han detta — då står Han icke längre kyligt utanför, då lider Han under synden, då bär Han dess börda, då går Hans kärlek offrets väg.[1]

[1] Med dessa tankar ledas vi ingalunda till någon gnostisk dualism sådan som den första artikeln ville avvisa. Men väl ställas vi inför en antinomi, som vår tanke icke mäktar lösa under jordelivets villkor: Guds *suveräna* vilja realiserar sig i *kamp* mot det som står denna vilja emot. Till kampen hör ock det lidande, i vilket kärlekens suveränitet varder uppenbar.

Men just så blir det uppenbart hur Guds kärlek realiserar sig som makten över all makt. Guds kärlek går icke fram med tvångets och våldets makt. Då skulle den icke kunna vara en makt över all annan makt. Då skulle den icke kunna besegra vad den framför allt vill besegra: det onda i dess innersta rot. Då skulle den icke kunna övervinna vad den framför allt vill övervinna: det egocentriska, det självisika i människors hjärtan och viljor. Här förmår den yttre, s. a. s. nakna makten intet. Hjärtan kunna icke tvingas med yttre makt — man kan icke tvinga fram kärlek med våld. De kunna icke tvingas, men de kunna vinnas. Det är detta som sker genom kärlekens offergärning. Intet dömer så, men intet har heller en sådan oövervinnelig makt inom sig som kärleken, när den går offrets väg. Det är därför Guds kärleks allmakt i denna syndens och ondskans värld varder uppenbar just i kärlekens offergärning. »Det intet finns, som icke vinns av kärleken som lider.» Där skåda vi först på allvar Guds härlighet. Och först från denna utsiktspunkt kunna vi klart se — vad vi sannerligen icke eljest kunna se — att dock, trots allt, »hela jorden är full av Hans härlighet». Därför har ock Johannesevangeliet sagt det djupaste ordet om Kristi härlighet. Den strålar fram just i det som vi bruka kalla förnedringen. När vägen bär till korset, betyder detta att »stunden är kommen, att Människosonen skall förhärligas».

När vi nu se den djupa innebörden i denna utsaga, hänger detta tillsammans med att vi betrakta — och måste betrakta — Kristi fullkomnade livsverk i ljuset av det som alltjämt sker ibland oss. Det skenbara nederlaget är seger. Ondskans makt syntes triumfera, men tvangs i själva verket att tjäna kärlekens seger. Korset ter sig såsom det avgörande genombrottet. Fördämningarna brytas ned, och »strömmar av levande vatten flyta fram». Livsverket är

fullkomnat, men icke avslutat. Det får *sin gudomliga sanktion* genom det sätt, på vilket det alltjämt fortsättes. Vi komma här till det andra av de båda lösensord, med vilka vi begynte detta kapitel, Johannesevangeliets dubbeltydiga utsaga: »när jag blivit upphöjd från jorden, skall jag draga alla till mig». Dubbeltydig är den, syftande dels på upphöjelsen på korset och dels på den upphöjelse därefter, som aldrig upphör. Denna dubbeltydighet ger uttryck åt det inre sambandet mellan det som skett och det som alltjämt sker. Vi ställas så inför den del av livsverket, som ständigt fortgår, inför den levande Kristus sådan han gör sitt välsignade livsverk på nytt levande och verksamt ibland oss. Korset är icke det sista. Det är en genomgångspunkt. Kristus är icke genom korset avförd från mänsklighetens liv. Han tillhör icke förgängelsen. Hans makt är icke stäckt. Tvärtom: nu först bryter hans makt på allvar segrande igenom. Nu går den sin väg segrande fram släkte efter släkte. Detta Kristi fortsatta verk sammanfaller från saklig synpunkt sett med »Andens» verk. Vårt Nya Testamente talar omväxlande om Kristi fortsatta verk och hans helige Andes verk. Kristus går bort för att Anden skall komma. Hela hans livsverk resulterar i detta. »Det är nyttigt för eder att jag går bort — säger Johannesevangeliet — ty om jag icke ginge bort, så komme icke Hjälparen till eder.» Men denne »Hjälpare» är dock icke någon annan och främmande makt. Kristus går bort och går dock icke bort. I samma andedrag som evangeliet låter Kristus tala om sin bortgång heter det: »Jag skall icke lämna eder faderlösa; jag skall komma till eder.»

Vi kunna icke tala om Kristi livsverk såsom en frälsnings- och försoningsgärning utan att tala också om detta fortgående verk. Eller med andra ord: vi kunna icke tala om hans livsverk utan att tala om hans personliga relation

till oss människor, utan att tala om huru han »drager till sig». Livsverket är fullkomnat en gång för alla. Men det effektueras, varhelst han drager människosjälar till sig. Då fullföljes det, i det att det som skymmer Gud och skiljer oss från Honom övervinnes. Det är här icke fråga om ett mekaniskt avlyftande av vår börda. Vi upphöra icke att förnimma Guds dömande motsats till det onda. Vi befrias icke från att strida mot synden. Kristus har icke på det sättet borttagit Guds »vrede» över synden att vi icke längre skulle känna av denna. Han har icke stridit och lidit, för att vi skulle befrias från att strida mot det onda och lida under det onda, som möter oss inom och utom oss själva. Men han har stridit och segrat, för att vår strid icke skall vara hopplös, för att vi måtte vinna seger och frid. Guds dom över synden upphör icke att göra sig gällande — den skärpes tvärtom, varhelst Kristi andes makt blir levande och verksam. Men fördömelsen viker för dem som möta domen i Kristus, ty domen stöter oss då icke längre bort, utan för oss i stället in i Guds kärleks outrannsakliga djup. Vi besanna det apostoliska ordet: »så finnes nu ingen fördömelse för dem som äro i Kristus Jesus» (Rom. 8: 1). Ty vi möta den gudomliga kärlek, som förmår att övervinna det onda i dess innersta rot. Den möter oss såsom *förlåtelse*, och i denna förlåtelse ligga inneslutna frid och livsgemenskap med Gud. »Synden varder här borttagen, stillad all vår självånda», såsom det heter i vår trospsalm. Sin nyskapande makt har denna gudomliga förlåtelse därav, att det icke är fråga om något slapphetens överskylande — udden mot det onda, domen över det onda är obruten — och därav att det icke heller är en halv förlåtelse, d. v. s. en »förlåtelse» med misstro bakom och det förbrutna i minne. Nej, »om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget; se, något

nytt har kommit» (2 Kor. 5: 17). Vi befrias från träldomen under vårt eget jags tyranni, gripas och övervinnas av Guds kärleks suveräna makt och ställas in under Hans fasta regemente. Att i förlåtelsen möta denna Guds kärleks suveräna makt är att stå inför tillvarons stora under. Och det förhåller sig därvid ingalunda så, att detta under skulle förflyktigas i samma mån som våra tankar söka att tränga in i och fatta den verklighet det här gäller. Tvärtom: ju mera detta sker, desto uppenbarare är det att vi här hava att göra med undret över alla under.

Man har ofta diskuterat, om Kristi livsverk, fattat såsom försoningsverk, skall anses äga en »objektiv» eller blott en »subjektiv» betydelse. Kan man tala om en »objektiv försoning» och i så fall i vilken mening? Nu äro dessa slagord: objektiv-subjektiv i själva verket ganska mångtydiga och mera ägnade att förvirra än att klargöra. När det talas om en objektiv försoning, tänker man sig vanligen, att en förändring av Guds väsen skulle åstadkommits genom Kristi livsverk, eller m. a. o. att Kristus skulle ha omstämt Gud. Och med en subjektiv försoning menar man då, att Kristi livsverk endast skulle äga betydelse i den mån, som det inverkar på oss, omstämmer oss. Av den här givna framställningen av Kristi livsverk framgår emellertid, att vi icke gärna kunna godtaga den frågeställning, som vill tvinga oss att välja mellan en objektiv och en subjektiv försoning. Snarare måste vi — om vi nu överhuvud skola begagna oss av dessa uttryck — säga, att »försoningen» har en objektiv och en subjektiv sida. Den har en objektiv sida. Icke i den meningen att Gud skulle ha omstämts genom Kristus. En sådan föreställning strider mot själva grundtanken i det som här sagts om Kristi livsverk. Gud får icke skjutas åt sidan. Han är frälsningsverkets subjekt. Detta är alltigenom ett hans eget verk. Vi ha sett, huru Gud här kämpar mot det

onda, lider under det onda och segrar över det onda. Varje tankegång som icke konsekvent genomför denna synpunkt kommer ovillkorligen att leda till ett mekaniskt, opersonligt och i själva verket djupt oandligt betraktelsesätt. Men försoningen har icke desto mindre en objektiv sida. Genom Kristi fullkomnade livsverk och hans »ställföreträdande» lidande har hela situationen förändrats. Gud har skaffat sig ny möjlighet att möta oss med sin kärleks rikedom. Hans kärleks suveräna makt är »bragt i ljuset». Vår kamp mot det onda är en kamp under förändrade livsvillkor. Från denna utgångspunkt kunna vi se den djupa innebörden i talet om Kristi ställföreträdande gärning. Den kärlekens offergärning som här utfördes innebar ett bärande av syndens börda och en seger över det onda, som kommer oss alla till godo. Det apostoliska ordet, att Kristus dött för våra synder, betyder därför icke bara, att människors synd förde honom upp på korset, utan ock att han bär vår börda, att hans offer sker för vår skull och oss alla tillgodo. Så blir det tydligt att kristendomens hjärta klappar i orden om huru han givit sitt liv till lösen för många. Ett bildlikt ord — liksom alla de uttryck vi här kunna använda oss av! Men icke desto mindre ett ord, bakom vilket det ligger en rik, ja, outtömlig verklighet. Så har alltså Kristi livsverk, sett såsom försoningsverk, en objektiv sida, och denna består framför allt däri, att själva livsvillkoren undergått en avgörande förändring. Denna förändring består och är ett faktum, oavsett vilka förvandlingar detta livsverk sedan åstadkommer inom de enskilda människosjälarna. Men »försoningen» har också, såsom vi sett, en subjektiv sida. Och denna består däri, att Kristus genom sin Helige Ande alltjämt »drager till sig». Livsverket är fullkomnat en gång för alla, men det fullföljes och realiseras alltjämt intill tidens ände.

KAP. 4. **Kristi person**

> Jag och Fadern äro ett. Joh. 10: 30.
> Fadern är större än jag. Joh. 14: 28.
> Och Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss, och vi sågo hans härlighet, vi sågo liksom en enfödd Sons härlighet från sin Fader, och han var full av nåd och sanning. Joh. 1: 14.

När man i våra dagar talar om Kristi person, är ingen frågeställning vanligare, mera populär än denna: var Kristus Gud, eller var han »bara» en människa? Det finnes sannolikt ingen av mina läsare, som icke antingen själv frågat så eller också mången gång mött just denna fråga. Och när den något närmare utföres, resoneras det ofta på ungefär följande sätt. »Kyrkan» har lärt, att Jesus var Gud och människa, sann Gud och sann människa. För en gammal tid var det helt naturligt att betrakta honom såsom Gud. Detta syntes höjt över allt tvivel. Mera tvivelaktigt var däremot, om han verkligen var människa. Detta sökte man visserligen också hävda. Men det mötte stora svårigheter, och man kom i själva verket snarast att betrakta honom såsom en förklädd Gud, icke såsom en verklig människa av kött och blod, lik oss andra. Nu är situationen däremot förändrad. Nu kunna vi icke längre tvivla på att han var en riktig människa. Men tvingas vi icke då att helt och hållet förkasta kyrkans lära om Kristus? Vi ställas inför alternativet: är han Gud, såsom kyrkan lärt, eller är han bara en människa? Detta är väl — menar man — en enkel och klar fråga. Och man bör därför kunna begära av teologien, att den ger ett enkelt

och klart svar utan alla omsvep och undanflykter: teologien har gärna — tillägger man på sina håll — en viss inrotad obehaglig vana att onödigt krångla till saker och ting.

Nu är det givetvis riktigt, att teologien, icke mindre när det gäller frågan om Kristi person än eljest, måste till det yttersta bemöda sig om att giva så enkla och klara svar som det överhuvud taget är möjligt för oss att giva. Söker icke teologien dylik rättframhet och enkelhet, så må den med rätta uppbära klander. Men det finnes frågor som icke kunna besvaras med ett enkelt ja eller nej, frågor som behöva närmare preciseras, om det överhuvud skall vara någon mening med svaren. Den här antydda populära frågeställningen är vid närmare påseende ingalunda så »enkel» som den själv mestadels förmenar. Uppfordras vi att med ett enkelt ja eller nej taga ställning till »kyrkans lära om Kristus», så måste det åtminstone först vara oss någorlunda klart vad kyrkan egentligen lärt. Och man kan då omöjligen låta sig nöja med att blott stanna inför vissa enskilda uttryck och formler. Skall man gå sakligt och samvetsgrant tillväga, måste man med nödvändighet gå bakom formlerna och söka efter det syfte, som ligger där bakom, efter den andemening de velat ge uttryck åt. De nakna formlerna är *en* sak, deras syfte och andemening en annan. Det är på denna andra sak som allt i själva verket kommer an. Man kan begagna samma ord som de gamla formlerna gjort och ändå vara milsvitt skild från deras andemening. Och man kan begagna helt andra uttryck och icke desto mindre befinna sig i en djup inre harmoni med dem. Detta är icke sagt i något oklarhetens intresse, icke för att söka skyla över de svårigheter, som kunna möta, när det gäller att taga ställning till vad man kallar kyrkans lära om Kristus. Utan tvärtom i klarhetens intresse, inför det faktum, att det finnes många som för-

svara och många som bestrida gamla läroformler, utan att ha gjort sig reda för deras syfte och religiösa mening, och som därför fäkta såsom de där hugga i vädret. Vår huvudfråga blir: vad har den kristna kyrkan *menat* med sin bekännelse till Kristi »gudom»?

Vi kunna icke här — lika litet som nyss vid behandlingen av Kristi livsverk — inlåta oss på någon utförlig redogörelse för hela den långa och invecklade historia, som den kristna lärobildningen om Kristi person genomlupit. Vi skola endast i korthet beröra de huvudpunkter, som kunna giva oss den belysning vi nödvändigt behöva av de gamla formlernas egentliga syfte. Dessförinnan må vi emellertid framställa en kritisk randanmärkning mot den förment enkla frågeställning, som vill tvinga oss att välja mellan alternativet: var Kristus Gud, eller var han bara en »vanlig» människa? Detta sätt att fråga är nämligen egendomligt abstrakt och verklighetsfrämmande. Med vilken måttstock skola vi egentligen uppmäta, om Kristus är »Gud» eller icke? Man frågar, som om man på förhand noga visste hurudan Gud är och kunde exakt bestämma och definiera hans väsen. Sedan man väl fått gudsbegreppet fullt fixt och färdigt, skulle man så gå till Kristus och undersöka, om han nu verkligen också ägde alla dessa bestämningar. Ifall det nu rådde full överensstämmelse mellan Kristus och detta på förhand fixerade gudsbegrepp, så skulle slutsatsen bliva, att Kristus verkligen vore »Gud». Men hela detta sätt att gå tillväga är som sagt rent abstrakt och verklighetsfrämmande samt strider fullkomligt mot den kristna trons eget sätt att fråga och se. Ingen har någonsin sett Gud, säger Johannesevangeliet. Och det är en utsaga som står sig den dag i dag är. Vi ha i själva verket ingen sådan fastställande förhandskunskap om Gud, som man här tyst förutsätter. Och därför ha vi icke

heller någon sådan där tillförlitlig måttstock att uppmäta Kristus med. Det är icke Gud som är den bekanta storheten och Kristus som är gåtan, utan det är snarare tvärtom. Vad vi fråga är först och främst: hurudan är Gud? Vad är han lik? Hurudan är Hans vilja, hurudant Hans mål och hans tillvägagångssätt? Huru skola vi lära känna Honom och Hans förhållande till oss? Så står frågan, så snart som vi se saken icke abstrakt och verklighetsfrämmande, utan sådan den verkligen ligger. Hela denna tysta förutsättning — att vi skulle kunna fastställa gudsbegreppet på förhand och så gå till Kristus och mäta honom med detsamma — strider ock mot den kristna trons syn på Kristus, som är den att vi just i honom lära känna Guds »väsen» så som det överhuvud är oss möjligt att lära känna detta under jordelivets villkor. Visserligen är — såsom vi i det föregående sett — Guds uppenbarelse från den kristna trons synpunkt sett icke inskränkt till Kristus. Men detta betyder icke att uppenbarelsen utanför Kristus skulle kunna tjäna som måttstock för att mäta graden av uppenbarelsen i honom. Vi kunna t. ex. icke mäta uppenbarelsen i Kristus efter Gamla Testamentet, utan vi måste tvärtom mäta uppenbarelsehalten i Gamla Testamentet efter uppenbarelsen i Kristus: den måste stå sig inför honom och hans helige Ande, om den överhuvud skall kunna äga hemortsrätt inom den kristna trons värld. Och det finnes, som välkänt är, mycket inom det Gamla Testamentet som icke står sig inför Kristus. Från den kristna trons egen synpunkt är alltså den frågeställning vilseledande och omöjlig, som frågar om Kristus är »Gud» med den bakomliggande förutsättningen, att vi, bortsett från honom, skulle äga möjlighet att fastställa hurudan Gud är. En huvudsak vid all behandling av Kristusfrågan måste vara, att vi icke komma med abstrakta resonemanger och tomma spekulationer.

Det är icke hårklyverier det här gäller, utan livets djupaste frågor och frågor som ställas av verkligheten själv.

Vi återgå så till spörsmålet om vad den kristna kyrkan egentligen *menat*, när den hävdat och bekänt »Kristi gudom». Mången är helt säkert här benägen att invända: den saken behöver väl ändå icke bliva föremål för diskussion. Kyrkan har upprepade gånger bekänt Kristus vara Gud, och frågan är helt enkelt, om den misstagit sig härutinnan eller icke. Men så enkelt är det i själva verket icke. Vi kunna icke undkomma frågan om vad meningen är. Och för att nu riktigt ställa saken på sin spets kunna vi till en början rentav formulera vår fråga så: har kyrkan överhuvud lärt att Kristus är Gud? En sådan problemställning kan synas egendomlig och är väl närmast ägnad att chockera. Skulle icke kyrkan ha lärt detta? Kan det verkligen ens ifrågasättas? Det finnes ju otaliga vittnesbörd om den saken. Visserligen talar icke vår apostoliska trosbekännelse direkt om Kristus såsom Gud. Men i den s. k. Nicaenska trosbekännelsen — som numera får läsas i våra kyrkor på de större högtidsdagarna — läsa vi med klara ord: jag tror på en enda Herre, Jesus Kristus, Guds enfödde Son, född av Fadern före all tid, Gud av Gud, ljus av ljus, sann Gud av sann Gud, född och icke skapad, av samma väsen som Fadern. Och detta måtte väl vara vittnesbörd nog.

Nu skola vi emellertid se, att det kan finnas skäl för att tillspetsa frågan så, som vi nyss gjorde det. Vill man efterforska vad den kristna kyrkan avsett med sina formler, så kan man kanske allra lättast se detta, om man ger akt på vad man genom dem velat avvisa såsom missvisande och oberättigat eller — såsom det på den tiden hette — såsom kättersk och villfarande lära. De nyss nämnda Nicaenska formuleringarna ha sin udd riktad framför allt mot två olika håll. Och fästa vi nu till en början

våra blickar vid den ena av dessa motsättningar, som man här vill undvika, så visar det sig, att — vad man än kan ha menat med sin bekännelse till Kristi »gudom» — man i varje fall *icke* velat säga att Kristus vore densamme som Gud Fadern eller s. a. s. sammanfölle med Honom. Ty denna mening har kyrkan tvärtom avvisat såsom kätteri och villfarelse, när den en gång i världen avvisade den s. k. modalismen. Vad »modalismen» ville säga var just, att Kristus vore Gud i detta ords fulla och egentliga bemärkelse, att han vore identisk med Fadern, vore samma person som Han. »Fader» och »Son» skulle endast vara olika namn för samma sak, för den ena person, som framträdde i olika uppenbarelseformer eller s. k. modi. Sonen är icke — ville man säga mot den inom samtiden härskande s. k. logosteologien — inkarnationen av det från Gud framstrålande förnuftet eller av den gudomlige Anden, utan han är Gud själv. Han är den ende sanne Guden, som själv blivit född till människa, som lidit och dött. Före människoblivandet kallas han Fader, och efter detta kallas han Son. Detta är nu ett klart och konsekvent hävdande av att Kristus vore Gud i ordets allra egentligaste mening, att han vore den Evige och Allsmäktige själv i egen gestalt. Vi ha all anledning att — mera än som i allmänhet skett — observera, att den gamla kyrkan icke ville vara med om denna tankegång med dess identifierande av Kristus och Gud. Man var i själva verket så rädd för en modalistisk tolkning inom den gamla kyrkan, att det dröjde länge och väl, innan huvudformeln på mötet i Nicaea: »av samma väsen som Fadern» kunde vinna förtroende — man fruktade en fördold modalism.

Av det nu sagda ha vi i varje fall lärt, att det icke är så alldeles självklart vad den gamla kyrkan menat med sin bekännelse till Kristi gudom. Vi ha hört något om

vad man *icke* vill säga med sina formler. Man vill icke säga, att Kristus i ordets egentliga mening är Gud själv — han är icke identisk med Gud Fadern. Skulle man vilja tolka de gamla kristologiska formlerna på detta sätt, hemfaller man åt ett av de »kätterier», som den gamla kyrkan själv uttryckligen velat avvisa. Vi se nu bättre än vi kanske förut gjorde, huru nödvändigt det är att icke bara stanna vid de nakna orden, utan att söka gå bakom formlernas uttryckssätt till deras innersta syfte. Det väsentliga är icke vilka uttryck man begagnar, utan vad man menar med sina uttryck. Man lägger ibland en rent otrolig vikt vid att söka uppvisa, att uttrycket gud, sagt om Kristus, förekommer eller icke förekommer i vårt Nya Testamente. Och man vill då av det man finner sluta till, antingen att den gamla kyrkan lärt detsamma som redan Nya Testamentet gjort, eller också att denna gamla kyrkas bekännelse till Kristi gudom inneburit en avvikelse från nytestamentlig kristendom. Nu har det givetvis ett betydande rent historiskt intresse att söka konstatera, när sådana uttryck om Kristus först började begagnas. Men därmed är ännu ingenting sagt om uttryckens verkliga innebörd. Det är t. ex. i och för sig väl tänkbart att apostlarna och den gamla kyrkans män kunnat nyttja samma ord och ändå menat olika ting. Och det är å andra sidan också mycket väl tänkbart, att — även om ordet Kristi gudom först börjat brukas av den gamla kyrkans män — dessa dock icke avsett att säga något annat än det som apostlarna redan gjort. Men tydligt är under sådana förhållanden att vår fråga om de gamla formlernas egentliga syfte visar sig vara i högsta grad befogad.

Vi nämnde nyss, att den gamla kyrkans huvudbekännelse om Kristi förhållande till Gud — bestämmelsen om hans »väsensenhet med Fadern» — hade sin udd riktad åt tvenne

olika håll. Den ena av de åskådningar som man ville avvisa ha vi redan lärt känna. Men om vi nu gå till den andra, så kan motsättningen till denna hjälpa oss att vinna inblick i det positiva intresse som uppbar den nyssnämnda formeln. Man ville bekämpa och övervinna den s. k. arianismen. Hade modalismen gjort Kristus till ett och detsamma som Gud, så ville Arius med utgångspunkt i hellenska tankar om Guds absoluta övervärldslighet lägga all tonvikt på att Kristus vore Gud underordnad. »Logos» hör till världen och icke till Gud. Han är alls icke av samma väsen som Fadern, utan av helt annat väsen och värd en helt annan ära. I själva verket utfördes tanken på Kristi underordnade ställning så, att monoteismens rena tanke stördes och polyteistiska tendenser vunno insteg. Kristus blev ett slags mytisk halvgud, som emellertid står på så stort avstånd från den övervärldslige Guden, att han, såsom Arius sade, varken kan se eller känna sin egen Fader. Det är mot dessa tankar, kyrkans män — och framför andra Athanasius — resa sig till motvärn. De känna, att en sådan uppfattning av Kristi ställning och hans förhållande till Gud angriper själva nerven i deras gudstro. Vore det så, som Arius ville göra gällande, då skulle vi — svarade man — icke genom Kristus verkligen kunna lära känna Gud och icke genom honom få delaktighet av Guds eget liv. Och härpå låg för dem all vikt. Man vill säga, att det är Gud själv, som gör sig känd för människorna i och genom Kristus, som mötte dem i honom — icke något lägre mellanväsen. Det är förvissningen om att i och genom Kristus kunna vinna livsgemenskap med Gud, som striden ytterst gäller. Och det är denna förvissning man vill uttala i bekännelsen till Kristi »gudom». Den ligger bakom och uppbär den huvudformulering, vid vilken man stannade: att Kristus vore »av samma väsen

som Fadern». Vi ha därmed nått fram till det religiösa syftet, till andemeningen i den gamla kyrkans kristologiska huvudformel. Det är — vill man säga — Guds eget »väsen», ingenting mindre än detta, som gör sig till fullo förnummet i Kristi gestalt och livsverk.

Men då vi väl hunnit så långt, måste vi också kasta en blick på de svårigheter, som mötte den gamla kyrkans tänkande, när det gällde att närmare utarbeta och utveckla denna i grund och botten enkla och centralt kristna trostanke. Man sökte förklara betydelsen av att Kristus vore »av samma väsen som Fadern» genom att tala om att han ägde en gudomlig och en mänsklig natur. Hans gudomliga »natur» eller »substans» skulle vara detsamma som Guds egen. Detta sätt att föreställa sig saken överensstämde med dåtidens åskådning. Teologien tänkte — såsom naturligt var — i den hellenistiska bildningens former. Man kunde icke tänka sig Guds »väsen» utan att operera med föreställningen om en viss bakomliggande »substans». Det låg i själva verket en dold materialism i denna tankegång; Guds likaväl som människans »väsen» förlades till något naturartat stoff, som tänktes bilda bakgrunden för deras liv och verksamhet. Kristi människoblivande — »inkarnationen» — tänktes komma till stånd i och genom de båda naturernas förening med varandra. Med utgångspunkt i sådana tankar om det gudomliga väsendet blev det ett svårt problem för den gammalkyrkliga teologien att söka utreda huru dessa båda naturer kunde vara förenade i en person. Denna fråga gav som bekant anledning till oändliga debatter och kostade den gammalkyrkliga teologien ett oerhört arbete. Det ligger i sakens natur, att problemet — så som det här blivit ställt — skulle visa sig vara olösligt. Varjeförment lösning invecklade blott i nya svårigheter. Detta var icke minst fallet med den mest berömda

av dessa »lösningar», den berömda chalcedonensiska formeln med dess tal om huru Kristi tvenne naturer voro »oupplösligt och oskiljaktigt, men utan sammanblandning och förvandling» förenade i en person. Denna formel gav i själva verket endast negativa bestämningar och förmådde på intet sätt göra ett slut på stridigheterna. Man hamnade till sist i tomma och verklighetsfrämmande spekulationer, och resultatet blev ödesdigert nog. Ty det blev i själva verket en upplösning av Kristi verkliga och sanna mänsklighet. Man strävade att undgå sådana konsekvenser, men förgäves. Man vill visserligen säga, att Kristus icke är utan mänsklig personlighet. Men hans mänskliga individualitet upplöses i själva verket i tomt sken. Kristus blev icke längre en verklig individuell människa av kött och blod, utan en gudomlig innehavare av »mänsklig natur», ett gudomligt subjekt, som iklätt sig människonatur såsom man tar på sig ett klädesplagg. Det mänskliga är något rent abstrakt mänskligt. Och allt tal om den mänskliga personlighetens inkapsling i den gudomliga är intet annat än en ordlösning, som skyler över det faktum, att Kristi »sanna mänsklighet» icke längre har något rum i denna kristologi — en mänsklighet nämligen, som är en verklig individualitet, som känner och tänker och vill såsom en mänsklig personlighet. Det behöver icke sägas, att detta var ett otillfredsställande resultat. Det sköt Kristus och hans livsverk undan i ett abstrakt fjärran. Men det var ett resultat som icke kunde undgås med den givna problemställningen, när man utgått från substansföreställningen och ställt det gudomliga och det mänskliga i Kristus bredvid varandra såsom tvenne »naturer», tvenne kvantiteter, vilka måste sammanjämkas till en personlig enhet.

Skall man kunna övervinna hela detta abstrakta och ofruktbara spekulerande med dess högst betänkliga konsekvenser och nå fram till enklare, tillgängligare och framför allt verklighetstrognare tolkning av Kristi person och hans

förhållande till Gud, så är det till en början nödvändigt att lämna detta naturalistiska, i grund och botten materialistiska sätt att tala om Guds »väsen». Då måste vi övergiva att tala om Guds väsen såsom en mer eller mindre fysiskt tänkt »substans». I själva verket begagna vi oss icke heller längre av sådana termer och föreställningar, när vi tala om vad en människa eller vad Gud till sitt väsen är. Säga vi att vi känna en människa »till hennes väsen», så gå våra tankar icke till någon »natursubstans», utan till hennes hjärtelag, hennes vilja, karaktär, personlighet. Det är häri och endast häri, som hennes väsen uppenbarar sig för oss. Ha vi ingen inblick i denna hennes personlighet, så ha vi icke heller någon aning om hennes verkliga väsen — vi veta icke vad hon går för, hur ofta vi än kunna ha stött samman med henne på vår levnadsväg. Men känna vi hennes hjärtelag, så känna vi också hennes väsen. Och denna samma synpunkt gäller om möjligt i ännu högre grad, när det är fråga om Gud. Guds väsen — det är Hans vilja, hans hjärtelag, icke någon dunkel »substans», som skulle ligga bakom denna gudomliga vilja. Det blir meningslöst att draga upp en gränslinje mellan Guds vilja och Hans väsen eller Hans substans. Är Gud »en ande», så finnes det icke något mera »substantiellt», eller rättare sagt *essentiellt*, väsentligt, än just Hans vilja, Hans hjärtelag.

Från denna utsiktspunkt kunna vi se den gammalkyrkliga formeln — »av samma väsen som Fadern» — i en ny och i en skarpare belysning än den gamla kyrkan själv förmådde. Vi söka icke först s. a. s. på egen hand måla oss en gudsbild och fastställa ett gudsbegrepp för att sedan gå till Kristus och granska huru detta stämmer med honom. Utan vi fråga: hurudan är Gud? Hurudan är Hans vilja? Vilket är Hans syftemål med mänskligheten

och med oss själva? Huru förhåller Han sig till allt vad ont och synd heter? Och vi svara: se på Kristus, lär känna honom och hans Andes makt, och du skall bliva varse hurudan Gud är. Vi svara med Johannesevangeliets ord: den som har sett honom har sett Fadern. Vi svara icke, att Kristus är Fadern. Han sammanfaller icke med Gud. Men det är den kristna trons djupaste förvissning, att »han och Fadern äro ett». De äro ett i vilja, ett i hjärtelag, ett i syftemål. Hans obrutna stränghet mot synden är Guds egen stränghet, hans offrande kärlek Guds egen kärlek. Hans kamp mot det onda är Guds egen kamp mot det onda, hans lidande Guds lidande, hans seger Guds seger. Vi se i honom Guds eget »väsen» — så som det överhuvud är oss möjligt att se det under jordelivets villkor, så länge som vi, enligt apostelns ord, se »på ett dunkelt sätt, såsom i en spegel» och icke »ansikte mot ansikte». Kristus är — såsom Hebréerbrevet säger — »Guds härlighets återsken och Hans väsens avbild». Ja, just Guds härlighet, Hans kärleks makt se vi i Kristus. Och vi se den som klarast, när vägen bär till lidandets segerstod. Från korset lyser Guds härlighet ut över all världen.

Denna syn på betydelsen av Kristi »väsensenhet med Fadern» återger i själva verket vad kristenheten i alla tider djupast syftat till med sin bekännelse till Kristus. Den terminologi, av vilken teologien begagnat sig, har med sitt tal om »naturer» och »substanser» ofta fördunklat detta; den har lett uppmärksamheten bort från det väsentliga och fört in i de mest skolastiska och verklighetsfrämmande spekulationer. Men allt detta kan icke längre förvilla oss, försåvitt som vi överhuvud förstå att skilja på form och innehåll. Vi kunna så mycket mindre låta oss förvillas i detta stycke, som vi måste göra den iakttagelsen, att den kristna tron alltid — så snart den fått tala sitt eget omedel-

bara och direkta språk — slagit in på samma väg som vi här beträtt. Ju djupare Kristi betydelse fattats, desto klarare har ock det här angivna religiösa huvudsyftet i Kristusbekännelsen vetat att framträda. Ingenstädes kunna vi bevittna detta tydligare än vid reformationen. Reformationen övertog från den gamla kyrkan dess kristologiska formler. De skattades som ett högt värderat intyg om sambandet med fornkyrkan: det gäller att helt enkelt »taga av sig hatten» för dem — säger Luther. »Om dessa artiklar är nu — heter det — ingen strid mellan oss och våra motståndare, efter vi på båda sidor bekänna dem.» Teologiskt arbetade reformationen vidare med den gamla kyrkans terminologi. Man gjorde t. o. m. en påbyggnad på läran om Kristi »tvenne naturer» i sammanhang med nattvardsstridigheterna. Och den gamla terminologien visade därvid, att den alltfort ägde kvar sin gamla förmåga att leda in i oklara, abstrakta och skolastiska resonemanger. Men trots detta fortsatta arbete med de gamla uttrycken sker Luthers ärebetygelse inför dem ingalunda utan reservation. Vi hava redan ovan i början av vårt tredje kapitel hört ett sådant kritiskt ord av Luther, där han med en viss överlägsenhet talar om huru »sofisterna» blandat Kristi båda naturer underligt tillsamman. Luthers anmärkningar rikta sig härvid icke så mycket mot det som säges — ehuru han finner, att sådana formler som den chalcedonensiska smaka »av Aristoteles och världslig spekulation» — utan framför allt mot det som *icke* säges. Han saknar det som från religiös synpunkt, från den kristna trons egen synpunkt, är det väsentligaste. För detta kan Luther själv med sin enastående, geniala förmåga att tala trons eget tungomål finna lika enkla som djupa och expressiva uttryck. Bland de många bevisen härpå skall jag endast anföra tvenne. »Detta är den första huvudpunkten

och den förnämsta artikeln, huru Kristus är i Fadern: att man icke hyser något tvivel om att vad mannen talar och gör, det talas och göres i himmelen för alla änglar, i världen för alla tyranner, i helvetet för alla djävlar, i hjärtana för alla onda samveten och egna tankar. Ty när jag är viss på detta, att vad han tänker och talar och vill, det vill också Fadern, då kan jag trotsa allt vredgat och ont. Ty *då har jag Faderns hjärta och vilja i Kristus.*» Detta är alltså för Luther »huvudpunkten och den förnämsta artikeln», när det gäller frågan om Kristus och Gud: att vi möta Faderns hjärta och vilja i Kristus. Det andra uttalandet lyder: »Se där står för mig min Faders hjärta, vilja och verk fram, och jag känner honom fullständigt, honom som eljest ingen kan se eller träffa, hur högt han än stiger och spekulerar med sina egna kloka och spetsfundiga tankar.» Detta är enkla ord. Kommer man till dem från de invecklade och för oss mer eller mindre svårtillgängliga gammalkyrkliga formlernas värld, så kan man icke undgå att frapperas av denna enkelhet. Men man ser snart, att Luther skjutit rätt på pricken. Han förstår vad saken gäller, vad Kristi »väsensenhet med Fadern» verkligen betyder. Och han ger mot saken själv svarande uttryck för denna väsensenhet. Sådana träffande uttryck har man icke funnit, så länge man rör sig med natur- och substansföreställningarna. Säger man som Luther, att Kristus är ett med Fadern i hjärta och vilja, så har därmed *ingenting gått förlorat* av det som kristenheten velat bekänna med sina gamla kristologiska formler. Tvärtom: *dessa formlers innersta religiösa syfte har bragts i dagen.* Talar man om en annan väsensenhet än denna, om en »substantiell» väsensenhet, så säger man därmed — försåvitt detta tal verkligen avser att innebära något annat — icke något mera, utan istället något mindre. Man höjer därmed icke upp

frågan om Kristi livsenhet med Fadern på ett högre plan, utan sänker den istället ned på ett lägre — på ett plan, där frågans egentliga mening går förlorad. Man demonstrerar blott att man icke äger någon riktig inblick i det andliga livets verkliga art — den gamla grekiska teologien var i själva verket synnerligen bristfällig i detta stycke. Den kunde därför inbilla sig, att en enhet i »hjärta och vilja» endast betydde en mer löslig förbindelse och såg aldrig klart, att det på det andliga området icke finnes något mera essentiellt, väsentligt, än just »hjärtat och viljan», och att därför ingen enhet är mera innerlig och mera fullkomlig än just en sådan enhet.

Men detta att Kristus så är ett med Fadern betyder — såsom vi sett — icke att han och Fadern äro ett och detsamma. Den gamla kyrkan var i sin goda rätt, när den avvisade icke bara arianismen, utan också modalismen. Denna senare ville gärna åberopa sig på sådana johanneiska ord som dem vi i det föregående stannat inför: jag och Fadern äro ett — den som har sett mig, han har sett Fadern. Men med orätt. Ty dessa uttryck avsågo icke att hävda någon fullkomlig identitet mellan Kristus och Fadern, de ville ingalunda säga, att Kristus vore densamme som Gud själv i egen person. Det Johannesevangeliet i dessa och liknande utsagor vill säga är just, att vi i Kristus möta Guds eget hjärtelag. Den »identitet» som avses är — kunde man säga — en uppenbarelseidentitet, icke en personidentitet. Därom hade modalismen kunnat övertyga sig, om den beaktat andra utsagor inom samma evangelium. Och vi tänka här särskilt på ett sådant ord som det, vilket ock ställts som ett motto ovan detta kapitel: Fadern är större än jag. Det är väl värt att observera, att ett sådant ord möter oss just i det evangelium, som i de starkaste ordalag talar om Kristi »väsensenhet» med Fadern. Vad som

för Johannesevangeliet var en uppenbarelseidentitet förvandlas av modalismen till en absoluthet i filosofisk mening. Kristus fattas såsom i allra egentligaste mening Gud själv. Han är icke längre en människa av kött och blod såsom vi andra. Det är i stället fråga om en slags teofani. Han är en förklädd Gud, den i mänsklig klädedräkt klädde Guden. Nu har en dylik tankegång ingalunda varit inskränkt till den gamla modalismen. Liknande synpunkter ha ofta gjort sig gällande inom kristenheten. Den gamla kyrkan förmådde icke hålla dem tillbaka, även om den bemödade sig att göra detta och lade vikt på att hävda vad man kallade Kristi sanna mänsklighet. När man arbetade på att sammanjämka hans »båda naturer», den gudomliga och den mänskliga, resulterade detta — såsom vi redan sett — i föreställningar, som stodo modalismen nära. Man fördes till en upplösning av Kristi verkliga mänskliga individualitet. Han fattades såsom en gudomlig innehavare av ett stycke mänsklig natur, men icke i ordets egentliga mening som en människa. Det »mänskliga» var ungefär som ett klädesplagg, som det gudomliga subjektet tagit på sig. Efterverkningarna av sådana föreställningar ha gjort sig förnumna seklerna igenom och kunna iakttagas ännu i dag.

Men detta betraktelsesätt strider icke bara mot ett eller annat enstaka bibelord — såsom mot det nyss anförda johanneiska ordet — utan mot hela den bild, som vårt Nya Testamente ger oss. Har det varit möjligt för kristenheten under gångna tider att förbise detta, så kan det i varje fall icke längre vara möjligt. De senaste århundradenas historiska forskning ha sörjt för den saken. Den visar oss ingalunda en bild av en förklädd Gud, utan i stället bilden av en verklig, levande människa av kött och blod. Den ställer oss inför en personlig individualitet, som lever och talar och handlar i ett bestämt historiskt läge. Denna

personliga individualitet står så klart fram för oss, att den icke längre låter sig bortspekuleras. Hans »mänsklighet» är icke en abstrakt och overklig mänsklighet, den är intet tomt tal, utan den mest påtagliga och konkreta verklighet. Så är det t. ex. icke bara en »ackomodation», när Kristus delar sin samtids allmänna världsåskådning, dess demontro o. s. v. Han är icke allvetande: »om den dagen och den stunden vet ingen något — — — ingen utom Fadern allena». Han lever liksom f. ö. hela urkristendomen i den tron, att alltings slut är omedelbart förestående: »bland dem som här stå finnas några som icke skola smaka döden, förrän de få se Människosonen komma i sitt rike». Hans frestelse var icke tomt sken — Hebréerbrevet är särskilt angeläget om att inskärpa den saken. Samma brev har ock ett annat ord om huru hans mänsklighet är en mänsklighet ända in i det allra innersta: »och med starkt rop och tårar frambar han, under sitt kötts dagar, böner och åkallan till den som kunde frälsa honom från döden; och han blev bönhörd och tagen ur sin ångest» (Hebr. 5: 7). Allt vad våra evangelier förtälja om hans bön till Fadern skulle bliva meningslöst, om han icke vore en »verklig» människa. Det är överflödigt att anföra ytterligare stöd. Saken är otvetydigt klar. Hans »sanna mänsklighet» står i allt så levande fram, att den icke kan bortspekuleras, även om vi aldrig så gärna skulle vilja göra det.

I en mänsklig gestalt möter alltså den levande Gudens »väsen», så som detta överhuvud är gripbart för dem som äro stadda under jordelivets villkor. Dessa sistnämnda ord ha redan förut använts en eller annan gång under framställningens lopp. Vi ha nu anledning att något närmare stanna inför dem. Ger man noga akt på vad vårt Nya Testamente har att säga rörande vår kännedom om Guds väsen, skall man observera en viss egendomlig dubbelsidig-

het i dess uttalanden. Å ena sidan är det fyllt av förvissning om att vi i Kristus verkligen lära känna Gud. »Den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte, han har kungjort vad Gud är», — säger Johannesevangeliet. Paulus talar om, huru »kunskapen om Guds härlighet, som strålar fram i Kristi ansikte» sprider sitt sken (2 Kor. 4: 6), huru vi genom att lära känna Kristi kärlek bliva fyllda av Guds fullhet (Ef. 3: 19) samt huru intet skall kunna skilja oss »från Guds kärlek i Jesus Kristus, vår Herre» (Rom. 8: 39). I Hebréerbrevet omtalas Kristus såsom Guds »härlighets återsken och Hans väsens avbild» (1: 3). Men saken har ock en annan sida. Huru förvissad man än är om att verkligen ha fått lära känna Guds väsen, så är man på samma gång starkt medveten om att vår gudskännedom har sina oöverskridbara gränser. »Fadern är i det fördolda» heter det i bergspredikan (Mt. 6: 18). »Men det veta vi, att när Han en gång uppenbaras, skola vi bliva Honom lika; ty då skola vi se Honom sådan Han är» (1 Joh. 3: 2) — att se Honom sådan Han är hör icke det närvarande livet till. Paulus säger ock, att vi nu se »på ett dunkelt sätt såsom i en spegel» och att vår kunskap nu är »ett styckeverk» (1 Kor. 13: 12). Han talar om det »outgrundliga» i Guds domar och det »outrannsakliga» i Hans vägar (Rom. 11: 33). I 1 Tim. 6: 16 läsa vi: Gud »bor i ett ljus, dit ingen kan komma, Han som ingen människa har sett eller kan se».

Den dubbelsidighet vi här bevittna möter oss sedan hela kristenhetens historia igenom, i varje fall överallt där man trängt djupt in i trons värld. Och det förhåller sig därvid icke så att de båda synpunkterna skulle s. a. s. förjaga varandra. Tvärtom: ju fastare vi hålla oss till den uppenbarade Guden, och ju mera vi förnimma av Hans väsen, d. v. s. av Hans kärlek, desto ofrånkomligare blir det oss, att vår gudskun-

skap är ett styckeverk. Ju mera levande Guds närhet, Hans *närvaro* blir för oss, desto mera förnimma vi ock samtidigt vårt avstånd från den Evige och Övervärldslige samt Hans outrannsaklighet, desto klarare blir det oss att allt vårt tal om Gud är ett tal med famlande bilder. Saken kunde ock uttryckas så: outrannsakligheten är den bakgrund, mot vilken Guds uppenbarelse i Kristus avtecknar sig. All falsk förtrolighet är så utesluten. Det är icke vi som hava Gud i vårt eller i våra tankars våld, utan Gud som har oss i sitt våld. Den Gud, som är oss nära med sin kärleks outgrundliga och outtömliga rikedom, är den Gud, vilken — enligt Uppenbarelseboken — »lovet och priset, och visheten och tacksägelsen, och äran och makten och starkheten tillhöra i evigheternas evigheter». Liksom denna vår gudskunskaps dubbelsidighet ställer Den Heliges suveränitet och majestät levande fram för oss, så säger den oss ock ett ord om det kristna livets villkor här på jorden. Och det ordet är: vi leva i tro, icke i åskådning. Men i vår mitt står han, som är »trons hövding och fullkomnare».

Vi ha i det föregående sökt se frågan om kristendomen och Kristus från en centralt religiös synpunkt. Ingen annan synpunkt kan göra rättvisa åt den sak det här gäller. Ser man frågan intellektualistiskt eller moralistiskt, kommer man ovillkorligen till korta. Man kommer icke fram till det väsentliga. Visserligen är det i och för sig fullt legitimt att betrakta Jesus som en vis lärare och att söka klarlägga innehållet i hans »lära». Det är icke utan skäl evangeliet omtalar, huru han förkunnade sin lära med makt och myndighet, och icke såsom de skriftlärde. Intellektualistiskt missvisande blir detta betonande av läran, först när man låter Jesu livsverk gå upp i avleverandet av en viss

lära och i sammanhang därmed fattar kristendomens väsen såsom bestående i vissa givna läropunkter, som det skulle gälla att tillägna sig. Skall Jesu »lära» — eller bättre: hans förkunnelse — få sin rätta plats, så måste den ses som ett led i det livsverk, som alltigenom behärskas av syftet att borttaga det som skymmer Gud och övervinna det som skiljer oss från Honom. Det är naturligtvis också fullt befogat att vilja se Kristus från etisk synpunkt, att tala om hans sedliga höghet och renhet samt om det etiska livsideal och de etiska krav, som genom honom vunnit liv — likasom att vilja se kristendomen från etisk synpunkt. Men dessa synpunkter kunna icke göras till de allenarådande eller ens till de behärskande. Sker detta, blir perspektivet med nödvändighet moralistiskt missvisande. Hur till brädden fylld kristendomen än är av den högsta etik, så är den dock icke bara och icke främst etik. Och Kristusgestalten låter sig icke förstås eller tolkas med utgångspunkt i denast etiska synpunkter, huru viktigt det än är, att denna sida av saken kommer till sin fulla rätt. Det är helt säkert icke heller så — som man stundom menar och ännu mera menat under det skede, som ligger närmast bakom oss, — att man skulle göra kristendomen tillgänglig därigenom att man endast hölle sig till dess etiska sida. Vad människorna, vad vi alla djupast söka är och förblir det religiösa — Gud. Och det är, när allt kommer omkring, just kristendomens religiösa innehåll, som ger den makt att tiderna igenom förbliva lika oförgängligt frisk och tilldragande.

Ser man då frågan om Kristus från en centralt religiös synpunkt, så kan det ligga nära tillhands att betrakta honom såsom den heltigenom religiösa människan och visa på huru hans liv är fyllt av en obruten tillit till den himmelske Fadern, huru han lever i Guds värld såsom barnet

i fadershemmet. Det är heller intet tvivel om att vi därmed röra vid det väsentliga: vi se honom såsom trons fullkomnare. Men huru djupt in denna synpunkt än griper, så är den dock icke den kristna trons djupaste och högsta. Ty när den kommer till tals, är det icke längre fråga bara om ett religiöst själsliv — vore detta än det allra fullkomligaste — utan om Gud själv och Hans gärning. Och vi se då Kristus såsom Guds »härlighets återsken och hans väsens avbild». Han är den, i vilken Guds hjärtelag träder oss till mötes och som realiserar Guds vilja — så som detta överhuvud är möjligt under jordelivets villkor. Så står han inställd i ett stort sammanhang — Guds uppenbarelses sammanhang — och dock för sig allena, såsom *den ende*. Guds ande börjar icke sin verksamhet först med Kristi jordeliv. »Ordet» var till redan »i begynnelsen». Men hos honom bor andens fullhet. Ovan alla de andra Guds vittnen står han — ensam för sig såsom *Sonen*. Vi se »hans härlighet likasom en enfödd Sons härlighet från sin Fader, och han är full av nåd och sanning». Huru detta är möjligt — det är hans hemlighet och Guds. Det är ingen uppgift för teologien att söka »förklara» denna hemlighet. Den kristna tanken har annat att beställa än att söka »förklara undret». Dess uppgift är fylld, när den konstaterar undret och ser vari det består. Inför det outrannsakliga i Guds kärlek — som är och förblir vår tillvaros enda stora under — har tanken nått sin gräns. Den lämnar ordet åt lov och tack.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

ANMÄLAN

Skriftserien »Religionsvetenskapliga skrifter» avser att tillmötesgå det i vår tid inom vida kretsar kända behovet av upplysning i religiösa frågor. De skrifter, som komma att ingå i serien, författas av fackmän och äro ämnade att i folklig form ge en saklig utredning av de behandlade ämnena i enlighet med den nutida vetenskapens fordringar. Omfånget av var skrift begränsas till 4 à 5 tryckark. Serien utgives på Sveriges kristliga studentrörelses förlag, med stöd av Stiftelsen för Sverige och kristen tro.

---

1. E. STAVE: Moseböckernas uppkomst. Kr. 2: 50.
2. EDV. RODHE: Livet efter döden. Eskatologiska strömningar i nutiden. Kr. 2: 25.
3. E. AURELIUS: Evangeliernas uppkomst. Kr. 2: —.
4. E. STAVE: Den bibliska urhistorien. Kr. 2: 25.
5. G. AULÉN: Våra tankar om Kristus. Kr. 2: —.

Skrifter som härnäst utkomma:

Doc. G. W. LINDEBERG, Den kristna missionen.

Doc. TOR ANDRÆ, Är kristendomen den fullkomliga religionen?

Prof. EDG. REUTERSKIÖLD, Kristendomens ställning bland religionerna.

Pris Kr. 2: —

UPPSALA 1921. ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
21328

201
A9

Aulen
Vara Tankar
om Kristus

C. A. Nylund

C. A. Nylund

BT
201
A9

Aulen
Vara Tankar om
Kristus

90381

C. A. Nylund
1935 - 5th St, Chicago

C. A. Nylund
1935 - 5th St. Chicago

